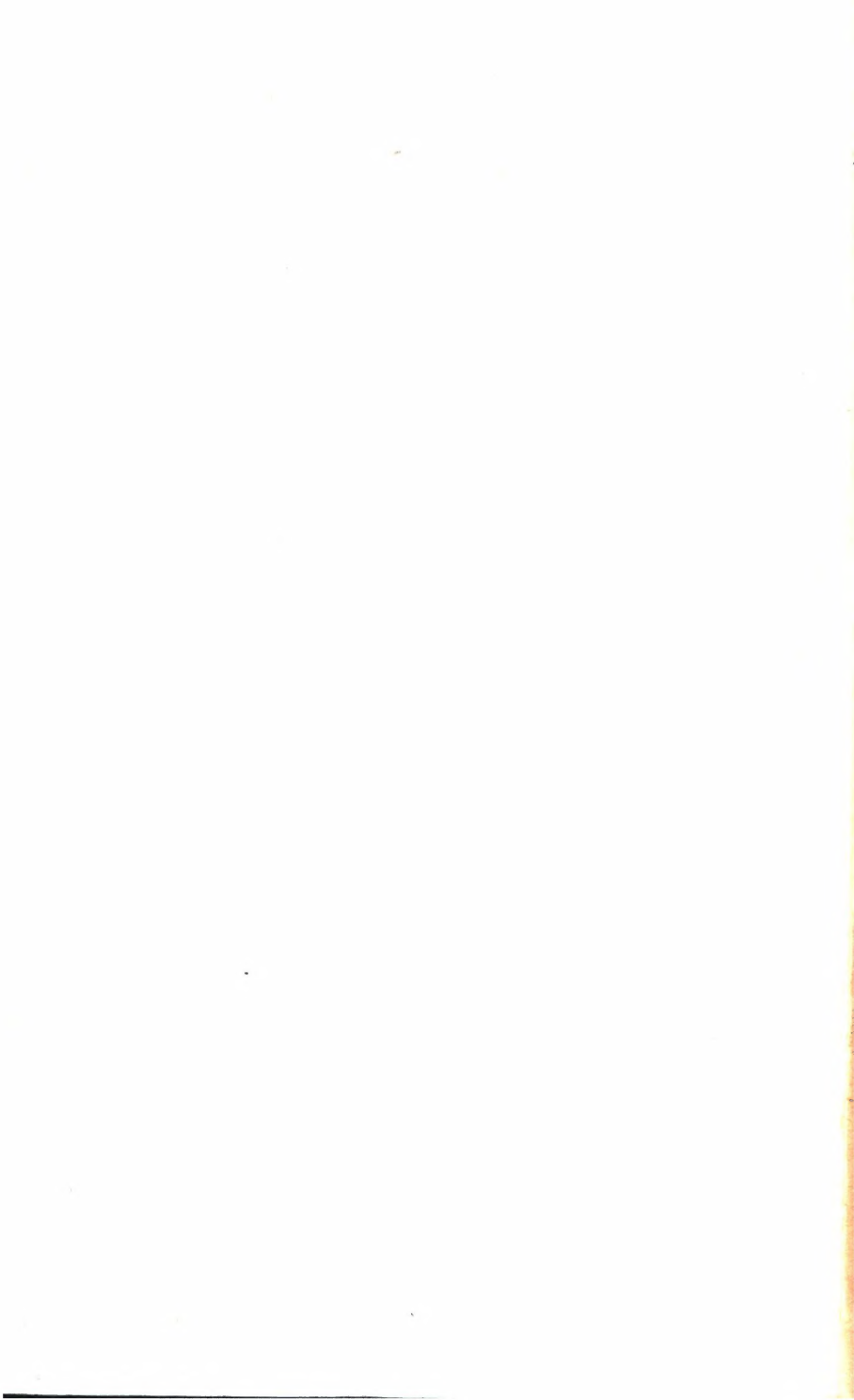


БЫТИЕ КУЛЬТУРЫ: САКРАЛЬНОЕ И СВЕТСКОЕ

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ



ВЫПУСК 4



И. Саид
Серия «Философия религии»
Выпуск 4

БЫТИЕ КУЛЬТУРЫ: САКРАЛЬНОЕ И СВЕТСКОЕ

Отв. ред. А. В. МЕДВЕДЕВ

ЕКАТЕРИНБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО УРАЛЬСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1994

ББК Ю 66
Б 957

Федеральная целевая программа
книгоиздания России

Рецензенты:
отделение гуманитарных
образовательно-педагогических программ
Института развития регионального образования;
кандидат философских наук
С. А. Михалев

Редактор *М. И. Лаевская*

Б 957 Бытие культуры: сакральное и светское: Сб. статей / Отв. ред. А. В. Медведев. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994. — 256 с. (Сер. Философия религии; Вып. 4).

ISBN 5—7525—0397—3

Продолжая осмысление различных аспектов отношения человека к иррациональному, авторы выпуска обращаются к проблеме единства сакрального и светского в духовной культуре.

Анализируются вопросы религиозного символа в культуре, идеала и греха, надежды и одиночества, а также феномен сакрализации сознания в советском обществе. Сборник знакомит читателей с эссе Мигеля де Унамуно «Фарисей Никодим» и афоризмами А. Свентоховского.

Для философов, религиоведов, историков религии и всех, кто интересуется вопросами социокультурного бытия религии.

Б 041000000—40
182(02)—94 КБ—8—1071—94.

ББК Ю 66

ISBN 5—7525—0397—3

© Издательство Уральского
университета, 1994

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I

Пивоваров Д. В.	Религиозная сущность культуры . . .	4
Хэтчер У. С.,	Взаимодополнение научного и религиоз-	
Пивоваров Д. В.	ного познания	19
Белова Т. П.	Проблема эволюции религиозного сим-	
	вола в философии культуры Э. Касси-	
	рера	30
Андрусенко В. А.	Онтология надежды (философия надеж-	
	ды О. Ф. Больнова)	42
Тихонов Г. М.	Феномен одиночества	56
Федяев Д. М.	Гносеология греха: отклонение от идеала	80
Бакшутев В. К.	Социальные чувства	104

РАЗДЕЛ II

Капитон В. П.	Лики инакомыслия	124
Ралдукина Е. Е.	Онтологизация истины в системе сакра-	
	лизованного общественного сознания	134
Трипольский Р. И.,	Машинобожие	144
Комаров С. В.	Красный террор и церковь на Урале . .	161
Нечаев М. Г.		

РАЗДЕЛ III

Мигель де Унамуно	Фарисей Никодим (Пер. с исп. и вступ.	
	ст. М. А. Малышева)	172
Свентоховский А.	Афоризмы (Пер. с польск. и вступ. ст.	
	А. В. Медведева)	202
Медведев А. В.	Женские образы Библии	214

Раздел I

Д. В. Пивоваров

РЕЛИГИОЗНАЯ СУЩНОСТЬ КУЛЬТУРЫ

Глубокое усвоение национальной и мировой культуры невозможно без свободного погружения в ее религиозные основания. Чтобы понять и прочувствовать духовную субстанцию того или иного народа или межнационального объединения, совершенно недостаточно тщательно изучить их материальное бытие, важно также проникнуть в сущность их религии. Мы мало что поймем, например, в культурах Индии или Японии, если не обратимся к индуизму или шинтоизму. Тайна культуры — в порождающей ее религии. Поэтому школьное и вузовское образование должны уделять серьезное внимание сравнительному религиоведению и программе духовного обучения.

Рассмотрим сущность культуры, а также роль религии в культуре.

Мало кто из исследователей до недавнего времени обращал внимание на этимологию слова «культура». Между тем очевидно, что слово «культура» происходит от слова «культ». Но культ чего или кого? Большинство существующих дефиниций культуры не раскрывает специфики этого культа. Например, широко распространенное у нас определение культуры как меры реализации сущностных сил человека исключительно абстрактно. Оно не учитывает ни факта этнической поливариантности и противостояния культур, ни их сакрального начала, ни их эмоционально-чувственной ткани. Столь же мало духовно-жизненной напряженности в структуралистских, марксистских, бихевиористских и операционалистических подходах, «выпаривающих» культуру до таких общих понятий, как технологический инвариант поступков, схема, форма или система деятельности.

Не претендуя на изобретение окончательной дефиниции, предлагаю определять культуру как идеалообразующую сторону жизни людей. Понятие идеалообразования многогранно, включает в себя духовный, сознательный, душевный, познавательный и материально-

практический компоненты. Это понятие предполагает сопряжение эмоционально-веровательного и технологического мироотношений человека. Оно ориентирует на видение не столько культуры, сколько множества отдельных культур в их историческом и актуальном противостоянии. Как отличительный признак всякой культуры идеалообразование есть процесс сохранения и изменения почитаемых за идеалы архетипов и традиций, возделывания образцов воспроизводства специфической общественной жизни во всех ее измерениях, а также процесс мучительного расставания с идеалами, переставшими животворно влиять на рост культуры.

1. КУЛЬТУРА —

ИДЕАЛООБРАЗУЮЩАЯ СТОРОНА ЖИЗНИ

Возделывание идеалов и поклонение самым ценным из них характерно для всех видов и уровней индивидуальной и общественной жизни, начиная со сферы семейно-брачных отношений и быта и кончая глобальными типами социума и цивилизациями. Разнообразные локальные и глобальные идеалы образуют исторически преходящую иерархию ценностей, внутри которой прослеживаются не только подчинение профанных частно-содержательных образцов и традиций фундаментальным священным ориентирам, но и противоречия между идеалообразующими тенденциями, классами идеалов и отдельными идеалами. В этом смысле модель культуры напоминает предложенную И. Лакатосом концепцию «исследовательской программы», объясняющую дух и рост научного сообщества.

Роль «твердого ядра» культуры исполняет основополагающий священный текст (исток какой-либо определенной религии) с альтернативными интерпретациями и традициями, т. е. главными течениями религии, сектами, толками и согласиями. «Защитный пояс» культуры образуют светские идеи, адаптированные к толкованиям принятых религиозных принципов и материализующиеся в бытовой, производственной, социально-преобразующей и научно-технической практике. Эти идеи формируются в сферах морали, политики, права, мифа, философии, науки, экономического сознания и в других областях ценностного мироотношения.

Будучи сложной и внутренне противоречивой иерархией священных и профанных идеалов, культура солидаризирует людей, консолидирует их совокупную дея-

тельность, представляя собой единое целое. Вместе с тем в ее тотальности всегда кроются антисистемные силы, контркультура, во взаимодействии с которыми господствующая культура либо крепнет, либо постепенно ослабевает, а затем мгновенно рушится, как только исчезает священное отношение решающей массы людей к ее высшим идеалам. Культура формирует человека не только как умелое и разумное существо, но и как носителя религиозного, этнического и межнационального смысла. «Твердое ядро» культуры задает лояльному индивиду трансцендентный смысл жизни, оставляя в то же время некоторый простор для выбора среди входящих в это ядро альтернативных идеалов. Маргиналы и диссиденты, избирающие идеалы контркультуры и живущие внутри данного культурного сообщества, обычно не превышают 5 % от всего количества носителей основной культуры и редко способны на радикальный разрыв с поощряемым мироотношением. Эмпирически находимые индивидами повседневные смыслы жизни обуславливаются «защитным поясом» культуры, сакральный момент в них почти незаметен, а потому их связь с трансцендентными святынями не всегда осознается. Одни люди живут высшими идеалами своей культуры и сторонятся прозаических ценностей, другие, напротив, сосредоточиваются на прагматических образцах и глухи к предельным смыслам культуры как целого, третьи стремятся к гармонии священного и светского. Так или иначе культура предоставляет индивиду целый спектр возможных мироотношений и в этих рамках делает его свободным.

Множество сосуществующих религий и порожденных ими культур оборачивается многообразием путей совершенствования совокупного человечества, постоянно пополняя — через транскультурное взаимодействие и конфликты — резерв эволюционных возможностей родового человека. Речь идет не только о различиях космоцентрических религий, идеалов Бога, богов и природных стихий, но и о не менее существенных расхождениях между разными социоцентрическими религиями, в каждой из которых своеобразно сочетаются в единое целое культ избранной личности, народа, класса, партии и т. д. Например, советская культура включала в свое «твердое ядро» культ Ленина, идеалы диктатуры пролетариата, партии нового типа, новой исторической суперобщности, неизбежности коммунистического царства на Зем-

ле. Она энергично отвергала идеалы иных религий — космоцентрических (христианства, ислама, буддизма) и социоцентрических (нацистских культур, «американского образа жизни» и т. п.). Но ее «защитный пояс» прослужил только семь десятилетий. Как известно, активное отвержение соседних культур вначале неизбежно влечет за собой заимствование их элементов, а затем — в зависимости от жизнестойкости коренных святынь — значительную, а подчас и катастрофическую трансформацию своей собственной культуры.

Идеалообразование как специфическая сущность культуры разрывает непосредственную связь человека с природой и другими людьми, встраиваясь между субъектом и объектом и изменяя как субъект, так и объект. Человек становится субъектом в тех формах, которые он выбирает из идеалов взрастившей его культуры. Установка на поведение в соответствии с признанным идеалом, вера в этот идеал, рациональное понимание его и превращение его в совесть — все эти душевные процессы ответственны за активизацию индивида, придают общую целенаправленность его деятельности, обуславливают стиль человека как субъекта. Объект человеческой активности также теряет свойство непосредственности, эталонизируется, становится эйдосом возделываемой трансцендентальной реальности и культурным условием бытия субъекта. Оставаясь фрагментом естественного или социального мира, объект обретает и культурные признаки, наделяется бытием своеобразного знака в Книге Природы, репрезентирует сокровенные сущности и законы.

Таким образом, идеал как конституент культуры становится медиумом между человеком и природой, посредником между индивидами, средством отношения личности к самой себе, инструментом самосознания. И даже состояние полного одиночества вряд ли может ввергнуть индивида в истинную дикость, лишить его социокультурной сущности. Жизнедеятельность становится деятельностью с ее полюсами — субъектом и объектом по мере того, как в ней формируется ее идеалообразующая сторона — культура, предполагающая измерение всякой реальности с помощью эталонов (категорий, архетипов, схем действия). Поэтому неточно утверждение, что человека создает труд, т. е. преодоление сопротивления объекта усилиями субъекта. Человек возникает как мера вещей благодаря культуре, а

культура покоится на языке идеалов — особо ценных вещей и действий, признаваемых людьми за совершенство и опосредующих все виды производства и общения.

Человек не просто ест, пьет и размножается подобно животному. Стадии исторического развития человека определяются тем, как, каким способом он опосредует идеалами эти биологические функции, какой характер имеют эти идеалы. Ложка, вилка, скатерть, молитва перед едой и другие, казалось бы, биологически нейтральные предметы и действия, опосредующие процесс принятия пищи, окультуривают даже физиологические процессы в человеке. Если верно, что человек есть то, что он ест и как ест, то вполне понятен тот изначальный сакральный смысл, который вкладывался прежде, например, в понятие «культура пшеницы» или в понятие «культура земледелия». Ремесленные образцы, технические и художественные приемы, методы руководства обществом и иные идеалы, придающие деятельности устойчивый эффект, бережно передавались от поколения к поколению, превращаясь в ткань традиций. Они сопровождались тайной, священнодействием, клятвой, а клятвопреступники подлежали ostracism. Даже в наш век массовой информации остаются охраняемые законами государств технологические и прочие тайны. В какой бы мере ни сочетались между собой священное и светское в приемах приготовления пищи, научно-технических методах, художественных и религиозных традициях, правилах и нормах социального поведения — все эти образцы по своей сути остаются идеалами. Сознание современного человека приучено признавать за реальность идеала лишь нечто волнующе-возвышенное, священное и недоступное в повседневной жизни. Однако существует и иная, повседневная разновидность идеалов, сопровождающая нас на каждом шагу, например, в форме рецептов приготовления пищи, правил этикета, измерения длины линейкой или обмена денег на товары. Содержательная связь между священными идеалами, составляющими корни культуры, и идеалами светскими, вырастающими на кроне культуры, далеко не всегда очевидна, опосредована множеством переходных форм, а потому на нее обычно обращают мало внимания.

Если наша посылка об идеалообразовании как сущности всякой культуры верна, то развитие теории культуры предполагает углубление в природу идеала, выяв-

ление в нем богооткровенного, природного и рукотворного начал. Онтология идеального бытия описывается Гегелем как субстанциальный процесс, происходящий в виртуальной (неметрической, сверхчувственной) сфере сущности, снимающей в себе все многообразие чувственно являющегося мира. Сущность «вообще» — рефлексия Бога-Творца, в которой различаются моменты полагания, представления и признания. Сущность открывается миру и человеку путем материализации той или иной своей внутренней возможности-проекта в форме вещей и качеств. Будучи непосредственным, личным бытием, отдельная вещь в то же время является откровением Бога, Его знамением, частью творимой Богом Книги Природы. Но поскольку эта книга бесконечно сложна для человеческого разума, а Бог милосерден, то Он помогает нам разобраться в ней посредством особых посланий — совершенных вещей и избранных людей. Первые служат мерами (категориями, образцами) вещей, вторые через Книги Откровения сообщают людям нетленные образцы и смыслы жизни. И те, и другие, согласно Гегелю, суть уникальные проявления идеального в реальном, а именно — идеалы.

«...Идеальность есть отрицание реального, но притом такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше», — пишет Гегель¹. Хотя сущность виртуальна, т. е. растворена в каждой точке реального пространства какого-либо субстрата и просвечивает сквозь все ее грани и состояния, интенсивность ее свечения может быть неодинаковой. Хотя и достаточно редко, но все-таки можно отыскать такие окна в сущность, сквозь которые полно и совершенно видны некоторые ее тайны. Для обозначения такого рода совершенных вещей Гегель применяет специальный термин «Ideale». Слово «Ideale» имеет более определенное значение (прекрасного и того, что к нему относится), чем «Idee»².

«Ideale» — идеал, эталон, совершенство, конкретная всеобщность, т. е. некая отдельность качества, которая репрезентирует людям всеобщность, закон, норму, традицию. В онтологическом аспекте Ideale есть истинное совершенство, красота, зримая сущность, концентрат закона, объективная гениальность. В аспекте же ценностно-гносеологическом даже обычная, рядовая вещь может быть принята за совершенство и образец, если

таковой ее ошибочно или по конвенции признали в обществе и оперируют ею как идеалом.

Развивая эту мысль, А. Ф. Лосев и М. А. Лифшиц показали, что среди массы однотипных вещей встречается такая объективная «гениальность», в прозрачной для развитого умозрения плоти которой гармонично спрессованы характерные особенности и диалектические противоречия ее многочисленных родственников. Знакомясь со столь уникальным природным индивидом, получаешь представление о всех его родственниках сразу, в то время как каждый из них односторонне выражает лишь то или иное свойство своего рода. Исследование совершенного предмета заменяет наблюдателю человеку нудный перебор и рутинное описание схожих друг с другом элементов определенного множества. Натолкнувшись на подобный феномен, художник или ученый испытывает наслаждение от прямого постижения естественной сущности множества родственных вещей путем чувственного созерцания всего лишь одной, зато совершенной гармонии: он очарован тождеством истины и красоты, и его сознание не может избавиться от желания поведать другим о своем открытии. Тогда совершается откровение об идеале. «Сказать, что в природе есть идеальное в виде „естественных пределов“ или сказать, что в ней каждая вещь имеет свою собственную „форму и меру“, по-моему, одно и то же», — пишет М. А. Лифшиц об онтологии идеала³.

Не думаю, что любой из нас способен без труда отыскать уникальное естественное совершенство и, главное, обратить на него внимание других людей с помощью адекватного и убедительного пересказа. Скорее всего такое совершенство станет «вещью-для-нас» только после того, как оно откроется душе столь же редко встречающегося совершенного человека, своего рода пророка. Талантливому и гениальному невозможно заменить всеми вместе взятыми посредственными специалистами. «Хотя совершенное в вещах и присутствует от природы, но в природе редко встречаются прекрасные вещи, — говорит А. Ф. Лосев. — И все же, именно изучая и наблюдая природу, художник находит в ней достойное подражания»⁴.

Если А. Ф. Лосев и М. А. Лифшиц трактуют идеал как нечто, возникающее вне и независимо от деятельности и сознания человека и лишь открываемое гением, то Э. В. Ильенков считает, что идеалы создаются рядо-

выми людьми, народом. «Идеальное — это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вне головы, вне мозга... По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо... Сознание и воля не „причины“ появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие»⁵. Идеал — конкретно-всеобщее выражение массовых схем деятельности, например, в акте обмена товаров на деньги, когда деньги становятся всеобщим эквивалентом, оставаясь в то же время особыми вещами. Идеологи-интеллектуалы только аранжируют уже рожденное народом совершенство, придают идеалам блеск и чистоту. Несмотря на принципиальное различие подходов, Лосев, Лифшиц и Ильенков усматривают в феномене идеала единство сущности и явления, материи и формы, духовного и телесного.

Д. И. Дубровский, напротив, трактует идеал лишь как феномен субъективной реальности, сознания человека, как порождение индивидуального мозга. «Идеальное — это актуализированная для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею. <...> ...Идеальное есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)»⁶. Согласно Д. И. Дубровскому, идеальное и идеал как его продукт во всех смыслах нематериальны: не включают в себя вещества фрагмента того внешнего объекта, целостный образ которого переживается субъектом; не содержат материи внутрителесных физиологических процессов; существуют «по ту сторону» всякой предметной чувственности и от рождения до самой смерти заключены во внутреннюю тюрьму мозга индивида. Поэтому основания идеала персонально-субъективны, скрыты в экстраполяционной способности индивидуальной головы. Принимать чужой идеал близко к сердцу или жить собственноручно сконструированным идеалом — зависит только от самого индивида, его совести и субъективного мнения.

Как видим, существуют альтернативные концепции природы идеала, согласно которым идеал есть либо Богооткровение, либо обнаруживаемое гением объективное совершенство, либо продукт народного творчества, либо, наконец, самостоятельно рождающийся в

глубинах мозга каждого человека специфический субъективный образ объективного мира. Попытка синтезировать эти альтернативы предпринята в ряде книг⁷. Идеалообразование предстает в них как процесс взаимного отражения (рефлексии) субъекта и объекта, компонентами которого являются: а) выделение и признание некоторого объекта в функции эталона; б) положение внешнего репрезентанта в субъективный мир индивида посредством коллективно или индивидуально выработанной схемы действия; в) экстраполяция чувственно данного репрезентанта на сверхчувственное предметное целое и формирование трансцендентного представления о целостности. Если репрезентант признается совершенным предметом (вещью, процессом, личностью, социальным качеством, идеей), то он обретает функцию идеала и опосредует отношения индивида к природе и другим людям. Если в обычном идеальном отражении, т. е. постижении недоступного целого посредством чувственно данной части целого или его знака, внимание на репрезентанте не фокусируется, то в идеалообразовании акцент переносится на сам репрезентант как на средоточие умопостигаемых родовых свойств. Идеал — гениальная идея, идея-родоначальник, не требующая своего обоснования иными идеями. Вопрос о божественном или человеческом происхождении основополагающих идеалов общества не решается чисто философскими средствами и требует обращения к постулатам веры. Решение же проблемы природы светского идеала, согласно синтетической теории идеального, заключается в снятии дилеммы индивидуализма и социологизма указанием на коллективный характер схем действий с вещами и индивидуальный характер психической и нейродинамической экстраполяции знания о репрезентанте на более широкую предметную область.

В принципе любой рядовой объект может превратиться в светский идеал (а иногда и в идеал социоцентрической религии), если идеологи сумеют убедить достаточно много людей в том, что этот объект является совершенным и что его следует возделывать и почитать как архетип и принцип действия. Сила идеала — в его всеобщем признании, когда же обнаруживается его объективное несовершенство, он постепенно развенчивается и вера в него ослабевает. Вместе с тем в общественно-исторической практике объективно ложный идеал может оказаться жизненно-правдивым и конструктивно-

творческим. Познавательная, экзистенциальная и креативная грани идеала редко находятся в гармонии, чаще — в противоречии, драматизируя его историю: жизнь, смерть, бессмертие.

2. РЕЛИГИЯ — ИСТОК КУЛЬТУРЫ

Если культура — идеалообразующая сторона человеческой жизни, а ее целостность выстраивается в форме иерархии фундаментальных и надстроечных идеалов, то какую роль в генезисе и функционировании культуры играет религия? Существуют три основные модели роли религии в культуре. Согласно первой, религия является генотипом культуры, именно она определяет культурный фенотип, все духовное и материальное разнообразие национального и транснационального бытия. Поэтому каждая отдельная культура именуется по породившей и питающей ее религии. Неверно делить общечеловеческую культуру на культуру Востока и культуру Запада. Восток является родиной всех крупных религий, в особенности монотеистических. Не составляет исключения и христианство, лежащее в основе способа европейской жизни. Следует говорить о культуре индуизма, культуре буддизма, культуре христианства, культуре ислама и т. д. Широко распространенный на Востоке ислам по своему духу гораздо ближе к христианству, чем, например, к шинтоизму в Японии. Очевидно, что абстракции «восточной и западной культур» плохо отвечают исторической реальности. Разновидностью первой модели культуры является разбиение крупной культуры на ряд субкультур в соответствии с основными течениями внутри генерирующей ее основной религии. Тогда, скажем, христианская культура должна состоять из католической, протестантской и православной культур, чьи национальные особенности в свою очередь будут объясняться взаимодействием господствующей религии с прошлой родо-племенной религией.

Диаметрально противоположной является «светская модель», согласно которой культура произрастает из образцов хозяйственной жизни народа. В таком случае культуры именуются либо исходя из особенностей производства, торговли и потребления (собирательство, земледелие, кочевая или оседлая культура), либо по их местонахождению, географии. Разновидностью данной модели является марксистский экономический детерминизм, выводящий культуру из экономического базиса

исторической общности людей. При этом религии отводится вспомогательная, надстроечная роль. До недавнего времени марксизм-ленинизм вообще третировал религию как вредный предрассудок, пережиток эксплуататорского общества, исчезающий по мере упрочения социализма. Между тем на деле оказалось, что «социалистическая культура» была самым тесным образом связана с религией большевизма и рухнула, как только эта религия потеряла свою консолидирующую силу. Крах советской культуры как следствие исторического поражения большевизма с особой наглядностью показал, что религия — не частный, а системообразующий фактор каждой культуры.

Третья модель культуры представляет собой попытку синтеза первой и второй моделей: генотип культуры есть единство религиозной духовности и экономических архетипов. Методология этой модели зиждется на метафизике Аристотеля (действительность — единство хюле и морфе, материи и божественной формы), библейской онтологии (космос формируется Богом из первоначального хаоса) и диалектике Гегеля (качество имеет идеальную и вещественную стороны). Культура растет из взаимного отражения религии и экономики, изменяющих друг друга и стремящихся к динамическому балансу, гармонии, диалектическому тождеству. Пожалуй, эта модель обладает наибольшей объяснительной ценностью. Из одного теоретического начала трудно вывести качественное разнообразие мира, будь то начало духовное или материальное, религия или экономика. Из «материи» не выведешь ничего кроме модусов материи, а природу духа и сознания не объяснишь никакими софистическими уловками. Точно так же из «Абсолютного духа», если кроме него нет более ничего субстанциального, выводятся только разряды духовного бытия, но не тела, вещи и материальные процессы.

Идея двусторонней субстанции культуры отвечает диалектической интуиции и позволяет избежать многих логических и фактических противоречий, с которыми неизбежно связаны материализм и идеализм. Устойчивое материальное производство не может начаться, пока между людьми не возникнет доверие и не будут освящены религией базовые принципы взаимоотношения людей, на которых покоятся семья, быт, разделение труда, производство, распределение материальных благ, потребление, социальные коммуникации. С другой сто-

роны, характер принимаемой сообществом религии, особенности духовных принципов совместной трудовой деятельности существенно зависят от обстоятельств материальной жизни, демографии, умения хозяйствовать, природных условий и т. п. Возможно, в момент зарождения конкретной культуры не существует фатальной необходимости именно в такой первичной взаимосвязи специфической религии и экономики. Не исключено, что случай играет на этом этапе заметную роль, по-своему детерминируя процесс их сплетения и взаимопроникновения. Но чем дальше и активнее воздействует принятая народом религия на хозяйственную жизнь, и наоборот, тем более необходимым и органичным становится их сплавленное сосуществование. Таким образом, через активное взаимоизменение и обратные связи религия и экономика оборачиваются двумя сторонами единой субстанции культуры.

Принимая третью, синтетическую модель культуры, я оставляю в стороне анализ экономики и сосредоточусь на религиозном истоке культуры.

Уже самый общий взгляд на историю культур наталкивает на вывод о том, что религия участвует в творении наиболее значимых идеалов людей и энергично способствует созданию нового социального строя с благоприятными условиями для прогресса общества. Всего сорок лет понадобилось пророку Моисею для того, чтобы из массы бывших рабов выпестовать свободных людей новой культуры, самой высокой по тем временам. Заповеди Моисея впитаны законодательствами всех современных стран и вошли в документы международного права. У иудеев учились впоследствии видные греческие философы, в том числе Пифагор и Сократ. Сегодня не нужно много доказывать, что христианство предопределило культуры многих народов Европы и Америки, а также России, дало толчок к развитию экспериментального естествознания и изобразительного искусства, столь малохарактерных, например, для культуры классического ислама. Учение А. Смита о свободе и принципах экономического предпринимательства, ставшее нравственной и теоретической программой евроамериканского капитализма, было навеяно Нагорной проповедью Иисуса Христа. Полудикие племена Аравии в кратчайшие исторические сроки духовно переродились в единую организованную нацию, когда пророк Магомет добился признания ими Его религиозного уче-

ния. Ислам сохранил и транслировал в европейские страны бесценное наследие культуры эллинов, отвергаемой средневековым христианством. В культуре ислама процветали медицина, астрономия, математика, география и философия. Не было в мире поэзии, равной мусульманской, и, как известно, А. С. Пушкин стремился подражать ей, восторгаясь сурами Корана. Вплоть до эпохи европейского Возрождения культура ислама лидировала в мире. Нужны ли более убедительные факты, чем приведенные выше, чтобы признать первостепенную роль религии в генезисе культуры и воспроизводстве духовной направленности ее носителей!

Могут сказать, что религия, быть может, действительно служит истоком культуры, но впоследствии ее воздействие на взрослеющую культуру ослабевает, и она превращается в источник суеверий, религиозных конфликтов, препятствует эволюции науки и искусства. Однако внимательный анализ религиозных движений ведет к иному выводу. Священные книги всех монотеистических религий учат добру, миру, призывают к неустанному поиску истины и красоты. Правда, религиозная традиция способна отклонять верующих от буквального следования Торе, Гите, Библии, Корану и вырабатывать все новые и новые интерпретации священных текстов. Бывает, что некоторые официальные толкования религиозных догматов на практике ведут к разжиганию национализма, фанатизма, поощряют мракобесие и враждебное отношение к иноверцам. Но причину такого рода искажений первородного религиозного духа следует искать в экономическом и политическом корыстолюбии государственной и церковной властей. В условиях политической борьбы духовных лидеров религия подчас превращается в инструмент для достижения эгоистических вожелений, подменяется суррогатом догматов и обрядов, утрачивает некогда живительную силу. Однако, деполитизируясь, религиозное учение способно восстанавливать свою созидательную мощь.

С увяданием религии начинает заболеть весь организм культуры, а с ее реформацией культура обретает новое дыхание. Например, средневековый застой во многих европейских странах прекратился, как только общество почувствовало острую необходимость в Реформации, отказе от формально-«засушенного» отношения к религии и в возвращении к религиозному первоисточ-

нику — Библии. Переведя Библию на свой родной язык, Мартин Лютер ужаснулся тому несоответствию, которое в течение веков сложилось между католической традицией и содержанием Священного Писания. Библия стала доступна каждому на родном языке, ее восприятию перестали мешать клерикальные домыслы и непонятная латынь с кафедры. Протестант прямо обращался к Христу, минуя посредника-священника. Протестантизм возродил христианскую культуру, началась бурная промышленная революция, расцвели наука и техника, литература и искусство. Христианская культура выздоровела. Нечто подобное происходило и в России: протестантизм старообрядцев способствовал росту промышленности, торговли, науки и искусства.

Ныне, когда христианская культура вновь испытывает кризис, появляется «движение ранних христиан», провозглашающее возврат к простоте первых христианских общин, отказ от храмовых богослужений, неформальное отношение к Слову Иисуса Христа. Фундаментализм свойствен также многим представителям исламской культуры, которые ощущают кризис веры и причиняемый им вред всему организму культуры. Религиозный фундаментализм, которым так часто нас всех пугают, есть закономерная реакция на кризисные явления в культуре, имеющая целью придать культуре новые жизненные импульсы, возродить ее и на новом уровне гармонизировать материальную и духовную жизнь общества. Не следует путать фундаментализм и экстремизм. Первый имеет созидательный смысл, второй же противоречит истинному духу религии и вредит выздоровлению культуры. Если же по каким-либо причинам религия исчерпала свои духовные ресурсы и умирает, то неизбежно прекращает свое бытие и сопряженная с ней культура; экономика и политика сообщества ввергаются в хаос, в обществе воцаряются беспредел, беззаконие, отчаяние и ужас. Когда же люди отыщут объединяющую их новую религию, хаос сменится новым экономическим и административным порядком, а на мировой арене взойдут ростки новой культуры. Долговечность новой культуры будет зависеть от того, насколько полно новая религия, вызывающая эту культуру к жизни, снимет в себе общечеловеческое содержание прежних религиозных традиций и какой заряд новизны она несет принявшему ее народу и человечеству в целом.

Вырабатывая фундаментальные идеалы, составляющие духовный базис культуры, религия становится важнейшей формой постижения единства мира и укрепления солидарности людей. Благодаря взаимопроникновению религии и экономики в архетипе культуры не существует чисто материальной и чисто духовной культуры. Не случайно ислам учит, что любое человеческое действие попадает в разряд религиозных актов, а любой религиозный акт может иметь светское значение. Рассекая ради теоретического удобства культуру на материальную и духовную, следует помнить, что мы при этом получаем чересчур сильные абстракции, не позволяющие, например, понять целостность какого-либо идеала как тождества субъекта и объекта, материального и духовного, чувственного и сверхчувственного.

Сказанное выше построено на особой концепции религии, изложенной в ранее опубликованных работах⁸. Религия есть особая духовно-практическая связь между людьми, основанная на священном отношении к таким ценностям (идеям, процессам, действиям, людям, живым существам, вещам, миру в целом, Богу), которые признаются верующими наиболее важными для укрепления единства их сообщества и специфическое познание которых становится самым глубоким смыслом жизни исповедующих такую веру индивидов. Данное определение распространяется на все виды религии, в том числе космоцентрические и социоцентрические.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3. С. 132.

² Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 215.

³ Лифшиц М. А. Об идеальном и реальном // *Вопр. философии*. 1984. № 10. С. 123.

⁴ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 277.

⁵ Ильенков Э. В. Проблема идеального // *Вопр. философии*. 1979. № 6. С. 148.

⁶ Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1971. С. 187, 189.

⁷ См.: Пивоваров Д. В. Проблема носителя идеального образа. Свердловск, 1986; Жуковский В. И., Пивоваров Д. В. Зримая сущность. Свердловск, 1991; Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993.

⁸ См.: Пивоваров Д. В. Религия: взаимосвязь натуроцентрической и социоцентрической форм // *Религия, общество и государство в XX веке*. М., 1991; *Он же*. Религия: сакрализация ценностей и солидаризация людей // *Рациональность иррационального*. Екатеринбург, 1991.

ВЗАИМОДОПОЛНЕНИЕ НАУЧНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ПОЗНАНИЯ

Завершается четырехсотлетний конфликт науки и религии, в обществе развенчивается ошибочный культ науки, все более осознается потребность в единстве науки и религии.

Научное знание строится путем дополнения чувственного опыта интуицией, воображением, моделированием сверхчувственных реальностей посредством мистического (т. е. прямого и целостного) усмотрения сущностей. Само по себе обладание фактами еще не ведет к их теоретическому обобщению. Ученые ежедневно собирают факты, но до сих пор некоторые науки (геология, география, биология и т. д.) не порадовали человечество обобщающими теориями. Бывает и наоборот: из минимального количества фактов гениальные ученые способны извлечь предпосылку для фундаментальных и хорошо подтверждающихся теорий, примером чему может служить истолкование опыта Майкельсона в форме теории относительности. Брешь между сбором фактов и выдвижением гипотезы о законе явлений преодолевается скорее всего творческой интуицией, мистическим постижением скрытой реальности. Без интуиции невозможно даже простейшее умозаключение о рядовой причинно-следственной связи или о существовании вещи как качества-индивида. Благодаря интуиции «весь мир со всем своим содержанием, со всеми своими элементами и связями между ними непосредственно дан познающему субъекту», — доказывал Н. О. Лосский¹.

Но сколь бы непосредственным ни был интуитивно найденный теоретический образ закона связи фактов, характер мистического озарения ученого обусловлен установившимися идеалами, научной картиной мира, стилем научного мышления, культурой научного сообщества. Умозрительный образ сущности облекается в форму логики взаимосвязанных понятий и категорий и превращается в логическую модель, из которой дедуцируются уже известные и предвидимые факты. Тогда и возникает иллюзия исключительной рациональности, логичности и концептуальности теоретического моделирования, а интуитивно-мистический аспект научного освоения мира упускается из виду.

Так или иначе справляясь с объяснением индукции и дедукции, материалистически мыслящие ученые не в состоянии объяснить природу теоретического творчества, мистики, интуиции, тем более что такого рода акты происходят спонтанно, без видимой причины и регулярности. Им остается лишь признать: а) реальность интуиции как творческой способности души, могущей непосредственно усматривать объективные сущности, законы и иные скрытые от внешнего взора связи явлений; б) достаточно высокую практическую приложимость и эффективность интуитивных догадок о сущностях (что вряд ли характеризует интуицию как нечто только субъективное и случайное); в) отсутствие прямой зависимости интуиции от объема внешнего опыта, частоты эмпирических наблюдений, рутинной комбинаторики фактов. Воистину уму научает не столько многознание, сколько ниспосланный дар интуиции. Многознание лишь помогает раскрытию способностей к интуиции, но не является их порождающей причиной.

В отличие от науки, изучающей Книгу Природы посредством синтеза внешнего опыта, интуиции и логических форм в разнообразные модели реальности, религия полагается на систематическое чтение нескольких Книг Откровения как на наиболее прямой путь постижения абсолютного основания мира и человека. Роль эмпирии, религиозных «фактов», которыми оперирует сознание верующего, выполняют те или иные фрагменты Священного Писания, которые прямо или иносказательно свидетельствуют о свойствах трансцендентного мира, из которого мы пришли в чувственно воспринимаемый мир и в который вновь возвратимся. Начальное сущностное объяснение религиозных «фактов» дано силою пророческой интуиции, и оно признается массовым сознанием как система координат определенной культуры. Следовательно, как в науке, так и в религии используются одни и те же пути познания, но с той разницей, что ученых-первопроходцев, проникающих в скрытые области сотворенной природы, во много раз больше, нежели истинных религиозных пророков, озаряемых видением сокровенной потусторонности, творящих трансцендентных сил.

Чем более масштабна и сокрыта изучаемая реальность, тем большую роль в ее постижении исполняет творческая интуиция и тем менее буквален язык, способ-

ный логически выразить внутренний опыт умосозерцания великих сущностей. Логика науки отличается от логики мифа, философии и религии, ибо наука чаще всего имеет дело не с предельными целостностями космоса, жизни, человека и общества, а с их частями и деталями. Например, биология по существу не знает и никогда самостоятельно не узнает, что есть жизнь, специализируясь на частных проявлениях витальности и изучая некоторые ее материальные субстраты (белки, молекулы ДНК, химический код). По мере восхождения научной теории ко все более общим и всеохватывающим моделям ее язык становится более косвенным, иносказательным, метафорическим, приближающимся к языку мифа, философии и религии, заимствующим у них метафоры и логику иносказания. Например, фундаментальные модели в физике нередко опираются на образы демонов, стихий, скрытых сил, странностей и т. п. Чем более фундаментальна наука, тем сильнее ее взаимообогащающий контакт с мифологией, философией и религией и тем меньшему количеству ученых удастся создать плодотворные и долговечные обобщающие теории.

Не этим ли обстоятельством объясняется столь высокий процент христиан среди ведущих физиков и астрофизиков Европы и США, в особенности среди лауреатов Нобелевской премии? Физика пока более фундаментально развита, чем, скажем, биология. По данным ЮНЕСКО, более трети американских физиков склонны верить в Бога (среди выдающихся физиков доля верующих значительно выше), среди же американских биологов верующих меньше (23—25 %).

Если верно, что по мере расширения познаваемого предмета до целостностей космоса, жизни, человека, народа, общества, души и вселенского духа возрастают требования к постигающей их интуиции, то понятно, почему резко сужается круг авторов, обладающих талантом созидания адекватных моделей и учений. Эти авторы творят в одиночку, а затем мощью своего откровения сплывают в конфессиональную лигу, научную или религиозную, своих учеников и последователей. Дух школы в науке не менее значим для ее культурной эволюции, чем дух религиозной конфессии с рождающимися из этого духа состояниями фанатизма, толерантности, прозелитизма, отношениями к инакомыслию и единоверцам. Родоначальников подлинно фундамен-

тальных школ в науке наберется за всю историю человечества, быть может, несколько сот человек. Истинных же религиозных пророков — несколько десятков.

Научное и религиозное познания становятся соизмеримыми, когда мы обращаемся к их вершинам и отвлекаемся от их прозы. Могут возразить, что итоги науки проверяемы предметно-чувственной деятельностью, а религиозные утверждения о Боге и мировом духе непроверяемы практикой. Но это весьма слабый аргумент. Столь же непроверяемы и суждения о любви, ненависти, сострадании и иных духовных состояниях. Разве внутренний опыт переживания подобных состояний менее значим для человека и общества, чем опыт измерения тел приборами? Духовные переживания проверяются вполне ощущаемыми последствиями социальных действий, вызываемых духовными импульсами, «неуловимыми» идеалами и неосязаемым полем культуры. Тезис о всеобщей эмпирической проверяемости научных суждений навеян физикализмом, редукцией реального научного поиска к измерениям физических тел и процессов. Но наука, в отличие от религии, не имеет строго очерченного предмета, поскольку в принципе интересуется любым предметом — телесным и духовным, природным и социальным, живым и мертвым и т. д.

Реальность подразделяется на субъективную и объективную; субъективная реальность бывает сознательной и бессознательной, а объективная реальность — чувственно данной и сверхчувственной. Проявление любой из этих категорий реального является предметом научного исследования, и именно поэтому наука не имеет специфического предмета. Прикладная физика сосредоточивается на метрически протяженных объектах, а теоретическая физика — на неметрических объектах виртуального вакуума, принципиально недоступных приборным измерениям. Физиология регистрирует нейродинамические состояния организмов, а психология бессознательных процессов не может положиться даже на самоотчеты испытуемых сознательных существ. И все это — наука. Верификация и фальсифицируемость фактами внешнего наблюдения не являются универсальными критериями научной истины и мало волнуют такие науки, как математика, логика и тому подобные априорные дисциплины.

Усвоив, что прямая наблюдаемость следствий из научной модели не служит универсальным критерием

научности, нетрудно понять, что степень подтверждаемости доктрин мировых религий значительно выше многих параметров подтверждения ряда современных астрофизических теорий, квантовой теории или гипотезы кварков. Допустим, физик-теоретик утверждает нечто новое о природе микромира. Чтобы проверить его гипотезу, нужно очень долго учиться, совершенствоваться в специальной области знания, но к тому времени, когда мы получим нужную для проверки квалификацию, интересующая нас гипотеза скорее всего будет отброшена наукой. Остается верить на слово ныне здравствующим первоклассным экспертам по микромиру. А их очень мало, остальные физики-профессионалы не отваживаются на проведение проверки, ссылаясь на отсутствие адекватной узкой специализации. Результаты квалифицированной экспертизы, как показывает история науки, часто весьма неопределенны и противоречивы, ибо сами эксперты могут придерживаться иных методик и научных идеалов, принадлежать к иным школам. Один эксперт, бывает, добросовестно отклонит проверяемую гипотезу как несостоятельную, другой ее поддержит, третий скажет, что в ней что-то есть, но все-таки чего-то не хватает и т. д. Так что с подтверждаемостью фундаментальных теорий в науке далеко не все в порядке, а сами эти теории получают широкое хождение благодаря духовному притяжению к ним, вере в их будущую эффективность и надежде на скорую проверку.

Напротив, религиозная доктрина доступна проверке внутренним опытом любого человека, а также фактами прогресса или регресса порожденной ею культуры. Миллионы и даже миллиарды обычных людей в течение тысячелетий следуют наиболее проверенным религиозным учениям, отбрасывая те доктрины, которые не выдержали испытания временем. Среди этих людей грамотные и неграмотные, критически мыслящие ученые и легковверные обыватели. Если бы христианство, ислам или буддизм были ложны, то они были бы отвергнуты уже через два-три поколения после их провозглашения первоучителями. Но они живы и будут жить еще много веков, поддерживая многообразие культурного прогресса человечества, подтверждаясь широкомасштабной социальной практикой. Из этого можно заключить, что аргумент об эмпирической проверяемости науки и непроверяемости религиозных истин не только сомнителен, но и попросту ложен.

Наука науке рознь и религия религии рознь. Мир сущностей скрыт и опасен; теоретическая наука и религия, проникая в него, стремятся дать людям устойчивый путеводитель, карты сущностей, однако не всякая научная и религиозная модель оказывается годной.

Доктрина (модель) имеет три логически независимых свойства: истинность, привлекательность и полезность. Не всякая истина полезна, не все привлекательное истинно, не всякая полезность истинна и привлекательна. Общество по-разному настроено на приятие и неприятие научных теорий и религиозных учений. Привлекательные теории и доктрины быстро распространяются в обществе, даже не будучи систематически проверенными на истину и пользу. Такого рода модели скрытого мира можно назвать мифами. Миф объективно может быть верен или ложен, но отнюдь не соответствие действительности делает его привлекательным. Миф привлекателен тем, что дает ответ на важнейшие жизненные вопросы, волнующие людей. Примерами ложного научного мифа являются неодарвинистская теория эволюции и генетическая теория Лысенко. Примеры истинного мифа — миф о Сизифе и миф о всемирном потопе: первый подтверждается тщетностью перед лицом неизбежной смерти попыток достичь земного совершенства в чем-либо, второй — современными научными данными. Миф же, например, о происхождении одних живых видов из других не подтверждается ни селекционной практикой биологов и агрономов, ни палеобиологией и раскопками древних слоев Земли.

В условиях трудной проверяемости теории или догмата люди склонны выбирать те из них — среди равноправных альтернатив, — которые обладают лучшими объяснительными возможностями и наиболее привлекательны, становясь мифами. На их защиту поднимаются широкие социальные силы, поэтому соперничество мифов сопряжено с острыми социальными конфликтами.

После Реформации в Европе в ходе промышленной революции наука изменила характер своих теорий, все более сосредоточиваясь на систематическом исследовании истины и опытных критериях. Ее абстрактные термины, относимые к скрытым сущностям, и термины наблюдения стали оцениваться прежде всего мерилami адекватности, простоты и проверяемости практикой, а не критериями привлекательности и полезности. Наука стала сторониться стерильных моделей, много говоря-

щих о трансцендентных сущностях и предсказывающих следствия, мало проверяемые прямым внешним наблюдением. Наука все более становилась методом, переходила от мифотворчества к моделированию; сопровождающий соперничество мифов социальный конфликт уступал место научной толерантности, духу кооперации ученых и социального единства.

Благодаря своему методу, позволяющему систематично уменьшать количество ошибок и добиваться практической реализации научных идей, наука сделала за последние 400 лет гигантский рывок вперед. Религия же, имеющая, в отличие от науки, специфический предмет и цели — незримый Абсолют и связь человека с абсолютным, — не могла поступиться своим волнующим всех людей предметом ради нейтрального метода поиска истины, оставалась догматичной и отставала по темпам своего развития от науки. В итоге между наукой и религией сложился конфликт по тем вопросам, которые касались сущности космоса, человека и его души. Логика их борьбы вела к отождествлению науки с моделированием, а религии — с мифотворчеством; подражающая образцу механики наука заключила негласный союз с философией материализма и впитала в себя его наивный реализм, пренебрежение сакральными духовными ценностями. Рано или поздно между экономико-техническим и духовным компонентами христианской культуры должна была сложиться дисгармония, которую мы наблюдаем сегодня. Возвращение к гармонии предполагает ускоренное развитие религии и отказ науки от односторонней ориентации на материализм, позитивизм и технизм.

Ныне мы являемся свидетелями существенных изменений стилей научного и религиозного познания. Все возможные кризисы, к которым привел человечество научно-технический прогресс, вынудили общество отказаться от культа науки, а наука все решительнее порывает с бездуховным материализмом и перестает видеть в религии своего противника. В свою очередь, экуменический процесс в религии стимулирует использование научного метода в познании феномена откровения. Например, учение Бахаи видит в религии отрасль знания, изучающую прогресс в откровениях. Откровение — периодическое явление, происходящее один раз в несколько сотен лет. Религиозные системы Кришны, Зороастра, Моисея, Будды, Христа, Магомета, Баха-Уллы

имеют повторяющиеся черты и закономерности. Ядро религиозной системы — основоположник, возвещающий от имени Бога новый смысл будущего развития человечества. После смерти пророка формируется ранняя община, воплощающая его учение в священную книгу. На основе религиозной системы вырастает великая цивилизация, длящаяся веками и тысячелетиями. Такова эмпирическая база религиозной истории, основанная на многочисленных свидетельствах современников пророков².

Свидетельства о древних откровениях имеют ту же силу, что и свидетельства об иных древних событиях. Если, например, допустить, что не было Христа, то еще более следовало бы сомневаться в историчности Сократа, но тогда кто же сформулировал те великие мысли, авторство которых традиция приписывает этим людям? Свидетельства о Магомете бесспорны, а Баха-Улла жил в прошлом веке и оставил нам сотни собственных произведений и множество ныне подтверждающихся пророчеств. Научный метод позволяет проверить религиозное учение Баха-Уллы по вытекающим из него предсказаниям. Проявил ли Он сверхчеловеческие знания и силу, объявив себя пророком, вел ли Он исключительно праведную жизнь, подтверждаются ли Его суждения о свойствах мира, общества, сознания человека? Баха-Улла призывал проверить Его суждения научным методом и предсказывал неотвратимость сближения науки и религии. Уильям Хэтчер полагает, что один из главных добавленных Баха-Уллой аргументов в пользу истинности всех предшествующих великих откровений заключается в указании на теснейшую связь монотеистических религий с определенными цивилизациями. Так, зороастризм был религией «славы древней Персии», победившей Вавилон, Палестину, Египет, греческие полисы-государства. Иудаизм дал важнейшие принципы юриспруденции. Христианство предопределило культуру стран Европы, а ислам — многих стран Востока. Миссия подлинного пророка заключается также в том, чтобы предложить свободно выбирающим людям принципы новой, всякий раз более широкой человеческой целостности.

Предсказание Баха-Уллы относительно сопряжения прогресса пророчеств с восхождением человечества по ступеням «семья — род — племя — полис — народ — нация — объединенное человечество» имеет, по мнению

У. Хэтчера, свойство научной проверяемости. Движение от семьи к племени соотносимо со священным законодательством Авраама и Моисея. Последующие шаги человечества, возможно, связаны с учениями Будды, Христа, Магомета. Сам же Баха-Улла провозгласил миссию объединения человечества на основе принципа гармонии национальных различий, путем создания всемирной наднациональной администрации и вспомогательного международного языка. Пророк предсказывал, что этот процесс начнется в 1844 г. и ускорится в последующие века. Научное подтверждение данного предсказания имело бы решающее значение как для проверки истинности всей доктрины прогрессивного откровения (т. е. относительной истинности индуизма, зороастризма, нудаизма, буддизма, христианства, ислама, бахаизма), так и для сближения науки и религии и их свободного взаимопроникновения.

Из доктрины Баха-Уллы о прогрессивном откровении вытекает также научно проверяемый вывод о том, что движение человечества к более высокой целостности, занимающее несколько веков, всякий раз сопровождается ростом напряженности внутри старой целостности, усилением страданий и кризисных явлений. Развал прежних структур заставляет многих людей стремиться к творению более высокоразвитой целостности, внутри которой прежние структуры превратятся в радикально преобразованные подсистемы новой тотальности, гармонизирующие друг друга. В племени возникают условия для мирного сосуществования разных семей, в народе — разных племен, в составе нации — разных народов, а внутри объединенного человечества — разных наций. Возникая из кровно-родственного братства, через буддийское, христианское и мусульманское братства, братство людей вырастает до общечеловеческого «все люди — братья»³. Пока не сложится эта более высокая общечеловеческая тотальность, внутри которой установится мир между нациями и государствами, принципиального улучшения человеческой жизни не наступит и собственно общечеловеческая культура не возникнет. Таково предположение Баха-Уллы, требующее систематического научного анализа. Сын Баха-Уллы Абдул-Баха стоял у истоков международных конференций в Гааге в 20-х годах XX в., открывших путь к Лиге Наций, а затем — к ООН. Ширится движение Бахаи во всем мире, иницируя экуменизм, движения по охране приро-

ды, за уравнивание прав женщин с правами мужчин, предупреждение агрессий и мировой войны. Ростки нового мирового мышления — свидетельство эмпирической подтверждаемости религиозной теории прогрессивного откровения.

Права Баха-Улла и Абдул-Баха, говорившие, что религия и наука — два крыла человеческого ума и что на одном крыле далеко не улетишь.

Сближение науки и религии — один из факторов объединения человечества в новую историческую общность. Чтобы возникла общечеловеческая культура, внутри которой обрели бы новое дыхание прежние национальные и наднациональные культуры, важно изменить систему образования, соединив в ней религиозно-духовный, телесный, естественнонаучный, гуманитарный и технический компоненты. Если недостает религиозного образования, то естественнонаучное и гуманитарное обучение людей малоперспективны, а вместо великодушия, дара сочувствия, искренности и потребности в альтруистическом сотрудничестве произрастают жадность, жестокость, лживость и эгоизм, противопоказанные творчеству. Подавляющее большинство гениальных людей, прославившихся научными и художественными откровениями, были религиозны и в высшей степени духовны.

В нравственных глубинах человека коренится самая глубокая мотивация к перманентному и прогрессивному социальному изменению. Систематическое усвоение Гиты, Авесты, Библии, Корана, Беяна, Китаби-Агдас и других священных первоисточников — важное условие открытия собственного предназначения в мире, своей неповторимой творческой индивидуальности. Помочь этому должна система всеобщего образования, развивающая тягу личности к постоянному физическому, естественнонаучному, гуманитарному и техническому совершенствованию, к достижению баланса веры и знания, религии и науки, художественного и технического типов мироотношения.

Кульť науки уходит в прошлое, поэтому и систему образования в начальной, средней и высшей школе нелогично именовать научной, а тем более сохранять в ней приоритет естествознания, ориентируя людей на одностороннее научно-техническое развитие, лишая их духовных ценностей религии и искусства, отбивая у них интерес к реалистическому познанию социальной жизни. Духов-

ное образование — ключ к постижению главных идеалов культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М., 1991. С. 262.

² См.: Hatcher W. S. Logic and Logos. Oxford, 1990.

³ См.: Ibid. P. 111—122.

ПРОБЛЕМА ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО СИМВОЛА В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ Э. КАССИРЕРА

Философия культуры, созданная видным представителем Марбургской школы неокантианства Эрнстом Кассирером (1874—1945), занимает значительное место в культурологии XX в. Особого внимания заслуживают кассиреровский анализ вопроса о роли символов в культурно-историческом и познавательном процессе, глубокое изучение проблемы человека как творца культуры и обратного воздействия продуктов его творчества, а также опыт применения к исследованию культуры структурно-функционального анализа.

Кассирер, как и другие неокантианцы Марбургской школы, ценность философии Канта видел прежде всего «в определении смысла метода»¹. Положения кантовской философии о спонтанном, творческом характере деятельности трансцендентального субъекта и о возможности познания разумом лишь продуктов собственной активности послужили основой для разработки марбургским неокантианством собственного понимания трансцендентального метода как «метода бесконечного, творческого развития», который «имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем познает эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает»². Именно этому методологическому принципу и следовал Кассирер во всей своей философской деятельности.

Ранние работы Кассирера были в основном посвящены методологии научного познания. В начале 20-х годов он заинтересовался проблемами философии культуры и занимался ими до конца жизни. В поздних работах он распространил применение трансцендентального метода с области математического естествознания на всю сферу культуры, а учение о функциональном понятии развил в учение о символических функциях, с помощью которого разрешил проблему формообразующего принципа, созидającego мир культуры.

Культура, по Кассиреру, — это целостность различных образных миров, преломлений символических функций,

или, иначе, символических форм (языка, мифа, религии, науки, искусства), связанных между собой не субстанционально, а функционально. В данном подходе к культуре прослеживается стремление к синтезу кантовской критической философии и гегелевской «Феноменологии духа». На общий замысел «философии символических форм» явно повлияла гегелевская идея формообразования духа. Однако если Гегель полагал, что именно в многообразии человеческой деятельности и ее внешних результатов наиболее адекватно проявляется мощь Абсолютного духа, понятия, разума, то Кассирер справедливо отмечал, что мир культуры нельзя постигнуть лишь логическими средствами, так как «понятие разума слишком узко, чтобы охватить все формы человеческой культуры во всем их богатстве и содержании»³. А потому и кантовская критика разума его не устраивала, и он заменил ее критикой культуры⁴.

В работе «Что такое человек? Опыт философии человеческой культуры» Кассирер охарактеризовал систему символических форм как философскую антропологию. Он исследовал одну из важнейших способностей человека — способность к символизации, связав с многообразием ее проявлений многообразие форм культуры. Из нее Кассирер выводил и сущность человека. Человек, по его мнению, живет не в естественном, а в символическом универсуме, наделяет окружающий мир символическими значениями. И эта мысль Кассирера близка Марксовой оценке культуры как «очеловеченной природы». Однако неокантианец преувеличивал символический характер отношения человека к окружающему миру. С его точки зрения, человек есть «символическое животное», и он «настолько живет в языковых формах, в произведениях искусства, в мифологических символах или религиозных ритуалах, что ничего не может узнать и увидеть без посредничества этих искусственных медиумов»⁵.

Религиоведческая проблематика — одна из составных частей кассиреровской философии культуры. Религия, согласно методологии Кассирера, есть априорная символическая форма, продукт символосозидающей способности человека, особая сфера объективации человеческого духа. Она, по мнению Кассирера, выполняет две функции — теоретическую и практическую. Первая состоит в том, что религия, являясь «космологией и антропологией», объясняет происхождение мира и чело-

века. Вторая же заключается в «выведении обязанностей и нравственной ответственности человека»⁶, в моральном регулировании поведения людей. Таким образом, религия, по Кассиреру, есть система символов, которая с помощью культовых действий упорядочивает чувства, желания и мысли субъекта.

Кассирер попытался проследить функционирование религии с самых ранних ее форм. В ходе их исследования он обобщил огромный эмпирический материал по этнологии, социологии, сравнительному религиоведению, лингвистике, психологии, переосмыслил концепции В. Вундта, Э. Дюркгейма, Р. Кодрингтона, Л. Леви-Брюля, Б. Малиновского, Р. Маретта, Р. Отто, К. Прейсса, У. Робертсона-Смита, Г. Спенсера, Э. Тейлора, Г. Узенера, Дж. Фрэзера и др.

Ранние формы религии Кассирер фактически отождествлял с мифом и говорил о «мифическом характере» первобытной (в его терминологии — примитивной) религии. В ее анализе он исходил из особенностей первобытного сознания, отрицал его интеллектуалистское понимание и указывал, что доминирующую роль в нем играли «не мысли, а чувства». Для первобытного сознания, по мнению Кассирера, также был характерен «примат восприятия выражения над восприятием вещей»⁷, и выражал первобытный человек свои чувства и аффекты не в абстрактных символах, а конкретно, непосредственно. В то же время Кассирер не был согласен с Леви-Брюлем, определявшим склад ума первобытного человека как «пралогический, мистический», и подчеркивал, что между его логикой и логикой современного человека существует определенная связь, и «то, что мы с логической точки зрения называем иррациональным, пралогическим, мистическим, является предпосылкой как мифологического, так и религиозного понимания мира»⁸.

Кассирер указывал также на комплексный, синкретический характер мышления первобытных людей. Он отмечал, что они не дифференцировали явления природы и собственной жизни, и их логика подчинялась законам метаморфозы, тождества общего и единичного, части и целого, причины и следствия, вещи и свойства, нивелировки и стирания различий между разнообразными сферами бытия.

Первым проявлением религиозного чувства Кассирер называл веру в мана. Следуя концепции британ-

ского этнолога Маретта, он определял ее как веру в единую безличную сверхъестественную силу, имеющую преанимистический характер. Однако при сопоставлении подобной характеристики начального этапа религиозного сознания и кассиреровского анализа первобытного сознания обнаруживается противоречие. Оно заключается в том, что, с одной стороны, Кассирер отмечал чувственно-конкретный характер восприятия первобытными людьми окружающего мира и подчеркивал, что символ ими «принимался в качестве вещи»⁹, а с другой — говорил о вере в предельно обобщенную безличную сверхъестественную силу, которая требовала достаточно высокого уровня абстрактного мышления, на котором свойства и качества вещи уже отделяются от нее самой. Гипотеза о вере в мана как начальном этапе религиозного сознания не подтверждается научными данными. Это было убедительно показано советскими религиоведами С. А. Токаревым, Ю. П. Францевым, М. И. Шахновичем¹⁰.

Кроме веры в мана Кассирер исследовал тотемизм, культ предков и анимизм. Все эти ранние формы религии характеризовались им как продукты комплексного первобытного сознания, как выражение чувства общности со всем живым. Их зависимость от общественных условий Кассирером не прослеживалась.

О начале процесса преодоления комплексности сознания, о первом противопоставлении субъекта и объекта свидетельствует, по мнению Кассирера, возникновение в сознании человека образов «моментальных богов», в которых объективируется «мгновенное возбуждение», воспринимаемое как «непосредственное присутствие бога»¹¹. Но так как образ моментального бога возникал в сознании одного человека и только на один миг, то он вряд ли мог стать общепринятым в первобытном коллективе. Кроме того, неизвестно, в каких культовых действиях могли реализоваться эти верования. Поэтому почитание моментальных богов следует рассматривать не в качестве одной из исторических форм религии, а как проявление мифологического отношения первобытных людей к внешней реальности, ведущую роль в котором играли эмоции.

Сам Кассирер называл моментальных богов (или богов мгновения) воплощением «всеобщей потенциальности мифически-религиозного чувства»¹². Эти образы имеют индивидуальный характер, что свидетельствует

о пробуждении в сознании человека собственного Я. Кассирер ставит вопрос о взаимосвязи эволюции божественных образов и становления человеческого самосознания. По его мнению, «человек может постичь и познать свое собственное бытие только в той мере, в какой может сделать его видимым в образах своих богов»¹³, а следовательно, диалектика отношений божественного и человеческого есть движущая сила развития религиозного сознания.

Богов мгновения Кассирер рассматривал как важный этап в становлении представлений о личных богах. Это, с его точки зрения, были первые индивидуальные образы богов, но имеющие пока безличный, анонимный характер, обусловленный отсутствием у них определенных имен. Так как Кассирер считал, что через имя божества раскрывается его сущность, то один из аспектов становления понятия личного бога он видел в параллельном развитии религиозной и языковой форм культуры. Подобная постановка вопроса отличает Кассирера от современных структуралистов, определяющих язык «как первичную моделирующую систему, на основе которой формируются другие формы культуры — вторичные системы»¹⁴, а также от немецкого историка и филолога Узенера, вслед за которым он выделял этапы моментальных, специфических и личных богов. Если Узенер трактовал переход от одной стадии религиозной жизни к другой через процесс «языкового оформления богов», через диалектику единичных, особенных и общих понятий¹⁵, то Кассирер считал, что язык является лишь одной из сторон этого процесса и играет в нем роль «медиума духовных значений».

Кассирер указывал, что «человек не мог придать своим богам индивидуальную форму, пока не нашел в своем собственном наличном бытии и в своей социальной жизни новый принцип дифференциации»¹⁶. Этот принцип был найден не только в процессе абстрактных размышлений, но и в ходе трудовой деятельности. Каждому виду ее стал соответствовать специфический бог. Наиболее подробно Кассирер рассматривал почитание специфических богов (или богов деятельности) у древних римлян, у которых, по его мнению, дифференцированное понимание богов достигло наивысшей ступени.

Следуя схеме Узенера, Кассирер определял специфических богов как переходную ступень к личным богам. Перенос на личного бога всей полноты атрибутов, изна-

чально принадлежавших специфическим богам, а вместе с ними и их имен, но не как имен собственных, а как имен нарицательных, составляет, по мнению Кассирера, важную сторону этого перехода¹⁷. Он также отмечал, что специфические боги — это «конкретные существа, но лишь в своих действиях, а не в своей персональной экзистенции и не в своем проявлении»¹⁸. В отличие от них личные боги — «боги бытия», а не действия, и они определяются двумя моментами — понятием бытия и понятием «индивидуального Я».

Переход к вере в личных богов Кассирер показывал на примере греческой религии. С его точки зрения, значительную роль в возникновении новых религиозных представлений у древних греков сыграли два обстоятельства: во-первых, открытие греческой философией понятия индивидуума и, во-вторых, широкое распространение и популярность поэм Гомера и Гесиода, в которых личные боги получили определенные имена и образы. Однако процесс оформления общегреческого пантеона Кассирер не связывал с тенденцией к экономическому, политическому и культурному объединению греческих полисов.

Кассирер указывал, что в отличие от «вещного и предметного мира» в символическом мире духовных творений (или «чистой субъективности») расширению объема понятия не соответствует обеднение его содержания. Так, религиозное понятие Бога с расширением «круга единичных представлений» не теряет своей определенности, напротив, «чем больше расширяется некоторый круг действия, каким он мифически охватывается и обозначается в образе специфического бога, тем, стало быть, больше становится разнообразие предметов, к которым относится действие, тем отчетливее и сильнее также выделяется чистая энергия действия как таковая, усиливается сознание активности субъекта. Он (субъект) хотя все еще выражается в соответствующих **специфических** актах и формах труда, но он уже к ним не привязан и уже не абсолютно в них раскрывается. Поэтому с постепенным отделением специфики труда не исчезает, но возвышается и усиливается чувство определенности индивидуальности. Я теперь осознается и понимается не как голая абстракция, не как безлично-всеобщее, якобы находящееся над и позади всех специфических действий, но как конкретное, идентичное себе единство, объединяющее и связывающее друг с другом различные

направления деятельности. По отношению к этому идентичному как константной причине действия отдельное специфическое творение все же кажется только случайным и „акцидентным“, потому что оно образует всего лишь частичное его выполнение. Итак, становится понятным, что момент индивидуальности в „специфическом боге“ выражается тем яснее и проявляется тем свободнее, чем дальше он поднимается над начальной и ограниченной сферой... В конце концов из круга одних лишь специфических богов и из массы отдельных политеистических богов выделяется образ высшего **Бога-творца**. В нем все многообразие образа действия как бы охватывается в единственной вершине: мифически-религиозное сознание теперь находится не в созерцании совокупности неопределенно многих творящих отдельных сил, а в созерцании самого чистого акта творения...»¹⁹. Следовательно, являясь «единым субъектом творения», монотеистический Бог проявляет свою «индивидуальность».

Итак, Кассирер считал, что в ходе эволюции религиозное сознание постепенно меняет свою направленность. По его мнению, в образе единого личного Бога объективируются уже не отдельные психические состояния (как в моментальных божественных образах), не отдельные сферы и акты практической деятельности (как в образах специфических богов), а весь акт творения «чистой субъективности». Таким образом, переход к монотеизму и весь процесс возникновения и наименования божественных образов Кассирер объяснял развитием автономно конструирующей способности сознания.

В книге «Что такое человек?» Кассирер выделил в развитии религиозного сознания три аспекта: развитие индивидуального, социального и нравственного сознания, прогрессивная дифференциация которых ведет к новой интеграции²⁰. Иными словами, эволюцию религии Кассирер связывал (и это было уже показано) с постепенным переходом от неопределенной стадии веры в мана через различные ранние формы, этапы моментальных, специфических и личных богов к монотеизму как вершине развития не только идеи Бога, но и человеческого самосознания.

При изучении социального аспекта эволюции религии и ее взаимосвязи с развитием индивидуального и нравственного сознания Кассирер переосмыслил отдель-

ные положения этического учения А. Бергсона, в частности, его характеристику этапов эволюции религиозного сознания, изложенную в книге «Два источника морали и религии». В истории религии Бергсон выделил две радикально отличающиеся друг от друга религиозные формы — статичную и динамичную. Первая, по его мнению, соответствует примитивному (первобытному) религиозному сознанию и отражает господство над индивидом традиций и общественной необходимости, ее цель — «устранение опасностей, которые для человека создает интеллект», и подчинение «безличного» человека действию «естественных сил» (инстинктов). Затем, как считает Бергсон, вследствие «неожиданного развития» интеллекта люди освободились от «кабалы, на которую они были обречены ограниченностью своей природы», и поднялись над социальным давлением²¹. Религиозное сознание перешло от статичной стадии к динамичной. Состояние зависимости от внешних сил сменилось состоянием внутренней раскованности, свободы, стремлением к «еще не существующим формам жизни», а религиозное поведение стало определяться мистической интуицией и вдохновением.

Признавая наличие статической и динамической стадий развития религии, Кассирер был против резкого разграничения инстинкта, интеллекта и интуиции. Не согласен он был и с бергсоновским утверждением, что переход от статичной религии к динамичной не мог произойти в ходе непрерывного развития «форм человеческого бытия», а осуществился в результате «неожиданного скачка», «внезапного кризиса мышления и чувств», имевшего «революционные последствия», и человек вдруг вырвался из пассивного подчинения социальному давлению и оказался в «свободном персональном бытии»²². Но отрицая радикальные отличия этапов религии, Кассирер был согласен с Бергсоном в том, что на высшем ее этапе происходит переход к «этическому толкованию мира и жизни». Однако, по мнению Кассирера, этот переход осуществился не в результате скачка, а в ходе постепенного развития, и источником для него послужил «неоформленный исходный материал примитивного мира представлений и чувств»²³.

Кассирер подчеркивал, что религия не могла обрести свой истинный этический смысл без деятельности великих творческих личностей — пророков. Именно они «дали человечеству новые религиозные импульсы и целевые

установки, пробудившие новое самосознание и самосознание Бога»²⁴. Но пророки «не могли принципиально изменить социальный характер религии» и «создать новую религию из ничего». «Великие индивиды, реформировавшие религию, жили не в пустом пространстве, не только в сфере своего личного... религиозного опыта, но тысячами нитей были связаны с общественным окружением... Если великие религиозные реформаторы хотели быть нужными и понятыми, они должны были говорить не только на языке Бога, но и на языке людей»²⁵. По мнению Кассирера, пророки революционизировали религию не в социальном, а в этическом аспекте.

Итак, высшим этапом эволюции религии Кассирер называет этап «этически ориентированных религий». С его точки зрения, наиболее сильное проявление нравственный мотив получил в иудаизме, зороастризме и христианстве. Их цель — «освободить человека от его идолов и табу и пробудить в нем сознание свободы и подлинной религиозной ответственности»²⁶. Таким образом, подход Кассирера к оценке религиозного прогресса схож с подходом Канта, отождествлявшего религию вне ее морального толкования с идолопоклонством²⁷.

В вышедшей в Лондоне в 1945 г. книге «Эссе о человеке» (в немецком издании — «Что такое человек?») Кассирер подчеркивал, что на современном этапе развития религиозного сознания человек приходит к «индивидуальной свободной этической жизни». Однако в работе «Миф о государстве» (созданной почти одновременно с «Эссе о человеке») он пишет, что в современном обществе человек не способен выступать в качестве «морального субъекта», так как оно функционирует по законам не индивидуального, а массового сознания. Индивид в нем «подвластен влияниям извне и становится легкой добычей тех политических партий, которые используют ситуацию в своих целях, особенно если партии обеспечили себя таким мощным орудием, каким является миф или ритуал»²⁸. Если в «Эссе о человеке» Кассирер определял человека как «символическое животное» и указывал, что человек становится свободным в процессе реализации изначально присущей ему способности к символизации, в конструировании идеального мира культуры, то в «Мифе о государстве» он «мифическое животное», зависящее от мифов, созданных политическими лидерами. Стало быть, массовое сознание современного общества примитивно по своей сущности.

А значит, свобода «этически ориентированного» религиозного сознания имеет узкие рамки и ограничивается лишь сферой индивидуального сознания. Кассирер был вынужден признать, что, достигнув свободы в религиозной жизни, человек необязательно становится действительно свободным во всей своей жизнедеятельности.

Отрывая процесс развития религиозного сознания от развития реального исторического процесса, сводя его к совершенствованию автономно конструирующей способности сознания, к осознанию многообразия символических значений мира «чистой субъективности», Кассирер не пытался выявить конкретно-исторические условия, способствующие «скачку из царства необходимости в царство свободы»²⁹. Представляется, что более плодотворное решение проблемы духовной свободы человека предлагает марксизм, исходящий из того, что «действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений»³⁰, что «действительное освобождение невозможно осуществить иначе, как в действительном мире и действительными средствами... вообще нельзя освободить людей, пока они не будут в состоянии полностью в качественном и количественном отношении обеспечить себе пищу и питье, жилище и одежду. „Освобождение“ есть историческое дело, а не дело мысли, и к нему приведут исторические отношения, состояние промышленности, торговли, земледелия, общения...»³¹, и значительную роль в этом процессе играет «посредство государства»³².

Одной из закономерностей духовного прогресса человечества марксизм считает расширение сферы нерелигиозной деятельности, религию же он во многом лишает духовной ценности. Она, по словам К. Маркса, есть «самосознание и самочувствование человека, который не обрел себя или уже снова себя потерял»³³. С точки зрения Ф. Энгельса, религия «по существу своему есть выхолащивание из человека и природы всего их содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем из милости возвращает людям и природе частицу щедрот своих»³⁴. Но, думается, сводить духовное развитие человечества к процессу секуляризации не следует. Религия, несомненно, обладает значительной нравственной ценностью. И Кассирер в своих рассуждениях об этически ориентированных религиях во многом прав.

Однако, видимо, нельзя мораль относить лишь к

сфере религии, как это делает Кассирер. Мораль и религия исторически тесно связаны, но это две различные сферы человеческого духа, и их автономность была обоснована в философии Канта. Кассирер и сам констатировал, что религия — недостаточная гарантия нравственной жизни общества. И, стало быть, союз религии и морали не означает невозможность светской нравственности. А следовательно, и марксистская этика также не лишена смысла.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. Berlin, 1921. S. 26.
- ² *Натопн П.* Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. СПб., 1913. Сб. 5. С. 103, 99.
- ³ *Cassirer E.* Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. Stuttgart, 1960. S. 40.
- ⁴ См.: *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 1923. T. 1: Die Sprache. S. 11.
- ⁵ *Cassirer E.* Was ist der Mensch? S. 39.
- ⁶ Ibid. S. 121.
- ⁷ *Cassirer E.* Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien // Göteborgs Högskolas Årsskrift. Göteborg, 1942. Bd. 48 (1). S. 45.
- ⁸ *Cassirer E.* Was ist der Mensch? S. 104.
- ⁹ Ibid. S. 53.
- ¹⁰ См.: *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М., 1959; *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. Л., 1971.
- ¹¹ *Cassirer E.* Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. Leipzig; Berlin, 1925. S. 14.
- ¹² Ibid. S. 59.
- ¹³ *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 1925. T. 2: Das mythische Denken. S. 269.
- ¹⁴ *Янсон Г.* Мифология и религия: проблема единства и преемственности структур в философии Э. Кассирера // Методологические проблемы критики современной буржуазной философии. Рига, 1984. С. 61.
- ¹⁵ См.: *Usener H.* Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896.
- ¹⁶ *Cassirer E.* Was ist der Mensch? S. 124—125.
- ¹⁷ *Cassirer E.* Sprache und Mythos. S. 59.
- ¹⁸ *Cassirer E.* Was ist der Mensch? S. 125.
- ¹⁹ *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. T. 2. S. 254—255.
- ²⁰ *Cassirer E.* Was ist der Mensch? S. 124.
- ²¹ *Bergson H.* Die beide Quellen der Moral und Religion. Iena, 1933. S. 46, 53—54.
- ²² Ibid. S. 29—30; *Cassirer E.* Was ist der Mensch? S. 115, 131, 133.
- ²³ Ibid. S. 133.
- ²⁴ Ibid. S. 139.
- ²⁵ Ibid. S. 131—133.
- ²⁶ Ibid. S. 139.
- ²⁷ См.: *Кант И.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М., 1980. С. 259.

- ²⁸ Cassirer E. Myth of the State // Symbol, Myth and Culture. Essay and Lectures. 1935—1945. New Haven; London, 1979. P. 257.
- ²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 295.
- ³⁰ Там же. Т. 3. С. 36.
- ³¹ Там же. Т. 42. С. 349.
- ³² Там же. Т. 1. С. 389.
- ³³ Там же. С. 414.
- ³⁴ Там же. С. 590.

ОНТОЛОГИЯ НАДЕЖДЫ
(ФИЛОСОФИЯ НАДЕЖДЫ
О. Ф. БОЛЬНОВА)

Даже спустя почти полвека со времени написания книга немецкого философа Отто Фридриха Больнова «Новое убежище» не потеряла своей актуальности¹. Однако, не будучи переведена на русский язык, она остается пока вне поля зрения широкой общественности, и интересующийся проблемами философской антропологии читатель знает о Больнове лишь по немногим публикациям².

Каковы наиболее существенные размышления Больнова о надежде? Что представляет собой его онтологическая модель этого модуса духовности? Попытаемся ответить на эти вопросы.

Как свидетельствует сам Больнов, он постоянно выходил на проблему надежды, размышляя над природой человеческих добродетелей, пока, наконец, не осознал, что именно в надежде «покоится внутренний мир человека»³. Конечно, и до Больнова надежда рассматривалась в рамках различных философских направлений, в частности, экзистенциализмом, однако его вывод о том, что надежда выступает обманчивой иллюзией, видом внутреннего ареста, в котором человек «потупляет взор от опасности», Больнова не устраивает, и он предпринимает самостоятельное исследование этого феномена.

Собственно философия удивительно мало занималась надеждой, что во многом свидетельствует о, казалось бы, принципиальной непостижимости этого явления; недостаточно полно надежда вписывается и в психологическую классификацию модусов духовности. Поэтому Больнов в основном обращается к поэтическим и фольклорным источникам.

Больнов отмечает, что надежда чаще всего понимается как жизнетребовательная, доверительная сила, которая пробуждает энергию человека и делает его способным к успешной деятельности; «она утешает его и дает ему новое мужество там, где ему угрожает угнетающее страдание»⁴. Особо Больнов выделяет слова Гете, писавшего о надежде как об «утешающей и окрыляющей силе»⁵ и поэтические высказывания Зальцмана о том,

что «благотворная подруга одинокого и несчастного — это надежда»⁶, «только в надежде покоится прекрасная жизнь»⁷. Вся прелесть жизни, по Больнову, связана с силой надежды.

Но наряду с этим имеется и другая, прямо противоположная оценка надежды, когда, например, говорят: «Надеяться и ждать — удел глупцов»⁸. Многие полагают, что надежда вводит человека в заблуждение обманчивыми желаниями, препятствуя реальному взгляду на жизнь и оставляя человека с мечтой, которая отказывается служить реальным потребностям жизни. Это не более чем пустое воображение, которое волнует человека, считающего фантазии и надежды исполнением желаний.

Анализируя поэму Шиллера «Надежда», Больнов заостряет внимание на следующих словах: «Надежда провожает человека через всю его жизнь. Хотя вначале она кажется своеобразной юношеской жизненной опорой, потому что перед юношей еще вся жизнь впереди, но скоро обнаруживается, что она не исчезает с преклонным возрастом, где шансов на ее исполнение становится все меньше»⁹. Именно в этом смысле Больнов предлагает понимать и слова Шиллера о том, что человек, останавливающий свой усталый бег в могиле, забирает с собой и свою надежду.

Степень пессимистичности в этих шиллеровских образах надежды, по Больнову, неосознаваема. «Мир становится старым и снова юным, тогда как человек надеется всегда на лучшее. В то время как все возвращается на круги своя, человек всегда надеется только на лучшее, даже вопреки призванному его вразумлять опыту. Очевидно, он думает по пословице: человек надеется, пока он живет. В любой самой огорчительной ситуации человек надеется на лучшее, так что „с потерей надежды одновременно становится невозможной и сама жизнь“»¹⁰.

Пессимистическое отношение к надежде, по мнению Больнова, не является последним словом Шиллера, ибо тот пытается дать подтверждение истинности надежды, считая ее не просто пустой льстивой мечтой, возникающей в мозгу безумца. Но если надежда истинна, то почему она так часто обманчива?

Решение этого вопроса Больнов видит в следующем. Действительно, надеяться на будущее, которое само улучшит условия жизни человека — пустая мечта. Но

внутреннее беспокойство по поводу возможного улучшения жизни придает человеку душевные силы, позволяющие ему осуществлять успешную деятельность. «Надежда обозначается здесь только для неразрушимости душевного желания в человеке, которое является независимым от каждого объективного исполнения»¹¹.

И все же, считая этот вопрос открытым, Больнов обращается к творчеству Гуго фон Гофмансталя, герои которого беседуют о сказочной стране, где можно жить без страха и быть счастливым без надежды. Надежда выступает здесь в образе жала, которое, наряду со страхом, мучительно изгоняется человеком. Счастливым же называется лишь тот, кто живет без надежды. Человек, отказавшись от надежды, становится поистине счастливым.

Больнов согласен, что страх вправе рассматриваться как нечто вредное и препятствующее жизни. Чтобы быть счастливым, надо жить без страха. Действительно, ожидание предстоящей беды беспокоит человека. Но беда всегда неожиданна, и если она не приходит, то боящийся человек только понапрасну переживает. Страх делает человека глупым: вместо того, чтобы дать отпор угрозе, он покоряется судьбе. Больнов разделяет мысль Зальцмана о том, что, когда страх усиливается, человек не видит больше правильно и не слышит больше правильно, ему кажется, что все зло, о котором он думает, действительно произойдет; затем он думает, что он не в состоянии этого зла избежать и, не делая больше ни малейших попыток спастись, становится действительно очень несчастным.

Но каким образом счастью человека мешает надежда? Эту мысль Гофмансталя очень трудно разделить, в то время как в способности надежды принести человеку удовлетворение и тем самым сделать его счастливым никто не сомневается.

Поставив проблему соотношения надежды и счастья, Больнов обращается к творчеству А. Камю, чей «Миф о Сизифе» стал классическим выражением тезиса: даже обреченный человек может быть счастливым. «Абсурдный герой», которого Камю представил в образе Сизифа, олицетворяет собой человека в особой, экстремальной ситуации, заданной формой падения (склона). В заключительных словах «надо представлять себе Сизифа счастливым» подчеркивается смысл счастья — быть (существовать, находиться) в ситуации безнадежности.

Камю исходит из мысли, что нет ужаснее наказания, чем напрасная и безнадежная работа. Поэтому бог обрек строптивого Сизифа на такое наказание. Ужас этого наказания состоит в том, что Сизиф полностью осознает безнадежность своих усилий. Но страдает ли Сизиф, если его поддерживает надежда на успех? С одной стороны, он должен страдать в силу полной безнадежности его стараний, но с другой — он не прекращает работы и не разочаровывается, словно какая-то внутренняя энергия открывает ему нечто такое, что сильнее всей безнадежности его положения. Камю подчеркивает, что Сизиф счастлив в этом его безнадежном усилии.

Вслед за С. Кьеркегором, изучавшим состояние отчаяния, Камю считает, что уже в самой деятельной природе ясно понимаемой безнадежности лежит одновременно ее преодоление. «Ясность ума, которая должна бы стать для него мукой, одновременно обеспечивает ему победу, и нет такой судьбы, над которой нельзя было бы возвыситься с помощью презрения», — таково мнение Камю. Следовательно, заключает Больнов, усилие как таковое, самое безнадежное усилие наполняется человеком таким удовлетворением, что оно не может уничтожиться обнаруженными неудачами. Отсюда и вывод Камю: «Одного восхождения к вершине достаточно, чтобы наполнить до краев сердце человека. Надо представлять себе Сизифа счастливым».

Казалось бы, мысли Камю созвучны Канту, считавшему моральные ценности независимыми от ситуаций «успех — неудача», и Сартру, говорившему об абсолютности собственно деятельности. Однако ни Кант, ни Сартр не ставят вопрос: счастлив или несчастлив человек, чувствующий отвращение к выполняемой работе, осознающий безнадежность своей деятельности. Очевидно, следует понимать Камю в том смысле, что человек, совершивший «восхождение к вершине», наполняется таким удовлетворением, что его не могут сломить последующие неудачи. Но, с другой стороны, «борьба-восхождение» преодолевает себя как просто перспектива успеха и становится настоящей борьбой. С полной безнадежностью, по мнению Больнова, исчезает внутренняя энергия осознанного усилия и остается только упорство, презрение к судьбе. Но это означает, что в безнадежности напрасных усилий нет больше счастья.

Особое внимание Больнов уделяет связи надежды

с таким модусом духовности, как страх. Страх и надежда, говорит он, издавна понимались как взаимосвязанные формы тревожности, характеризующие отношение человека к его будущему. Еще Спиноза писал, что «надежда — это непостоянное удовольствие, возникающее из образа будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы сомневаемся», и соответственно «страх... есть непостоянное неудовольствие... возникающее из образа сомнительной вещи». Отсюда, заключает Больнов, оба эти аффекта должны рассматриваться вместе в контексте решения важной задачи — подняться над ними силой разума и «достигнуть в спокойствии души безмятежного блаженства»¹².

Оба эти аффекта одинаково структурированы, но по-разному содержательно наполнены по отношению ко времени. Отсюда разное видение будущего, построенное на страхе или на надежде. Общее для страха и надежды — небезопасность исхода. Когда сомнения в этой небезопасности так или иначе устраняются, то страх превращается в отчаяние, а надежда — в уверенность¹³. Больнов, судя по всему, разделяет учение Спинозы, утверждая вслед за ним, что нельзя понять страх без надежды, как и надежду без страха. Пока нет уверенности в исходе, в каждом опасении всегда все-таки содержится определенная надежда, что опасное событие не произойдет, и так же в каждой надежде сохраняется определенный страх, что ее вероятностное ожидание не исполнится¹⁴. Особое значение эта переплетенность надежды и страха имеет для людей, охваченных таким аффектом, как любовь. В подтверждение Больнов приводит поэтическую цитату: «Каждый, кто любит, должен одновременно надеяться и бояться»¹⁵.

Пытаясь философски оценить феномен надежды, Больнов апеллирует к философской традиции стоиков, когда преданность одной лишь надежде понималась как безумие¹⁶. В рамках этой традиции, по мнению Больнова, следует понимать и «Фауста» Гете, где страх и надежда — «два великих человеческих противника», которые благоразумие «приковывает на цепь», делая их безвредными¹⁷.

Однако с подобным мнением Больнов не соглашается. Сама поднимающаяся жизнь, говорит он, разрушает эти «чистые» формы философских рассуждений: «Человек, который больше не надеется и больше не боится, живет безучастно, но только в настоящем, он не выдер-

живает больше напряженных отношений с будущим, из которого жизнь... черпает свои силы... кто разучился надеяться и бояться, в том затихла жизнь»¹⁸.

По мнению Больнова, Гете более точен, когда показывает аллегорическую связь надежды и страха в прекрасной песне: «Полный радости и полный горя, полный мыслей будь, будет томительно и страшно в надвигающемся мучении». Выраженное здесь двустороннее отношение к будущему — «томительно и страшно» — соответствует состоянию радостно-усталого человека¹⁹ (у Спинозы и стоиков состояние страха рассматривается преимущественно как пагубное). «Счастлива лишь та душа, которая любит», — в этой гетевской строке жизнь утверждается во всех ее радостных и мучительных аспектах²⁰.

Не соглашается Больнов и с Гофмансталем, считающим, что счастье не согласуется с надеждой, и человек, дабы избежать страха, должен отказать себе в надежде. Надежда в таком случае становится жалом, которое гонит людей. Конечно, мысль Гофмансталя можно трактовать и следующим образом: наряду с желанием (надеждой) возникает опасность его невыполнения, что созвучно Спинозовскому учению. Но тогда страх выступает лишь как последствие желания (у Спинозы слабо прослеживается идея рядоположенности страха и желания — «желание есть страх»). У Гофмансталя желания — это только замаскированные опасения, человек убегает от страха в желания; страх надевает маску и изменяет голос и тогда он становится надеждой; надежда как желание становится замаскированной формой страха. И суждение «счастливыми бывают без надежды» означает освобождение от беспокоящего аффекта²¹. Гофмансталевское понимание надежды отличается от воззрений стоиков тем, что надежда в нем не только беспокойство или нечто, связанное со страхом, — это другая форма страха. В таком случае безнадежность становится предпосылкой для стремления к бесстрашию²².

Больнов указывает, что за рассуждениями Гофмансталя стоит убеждение, что человек может быть счастлив только в расставании с миром (так, стоики считали, что человек, выбираясь из жизни, уже окончательно освобождается от мира в его жизни). Но тогда непонятно счастливо-безнадежное состояние «праздничного танца». Танец и праздник свидетельствуют о счаст-

ливой, наполненной жизни, и когда говорят, что человек в ней отрекается от надежды, то это может быть понято и в другом смысле: человек отрекается от надежды не потому, что она не исполняется (склон у Камю) или ее исполнение одновременно приносит опасность (как объяснял Спиноза), а так как она с самого начала уже исполнена.

В страхе и надежде человек обращен в будущее, он стремится навстречу будущему. Праздничное состояние души становится таким исполнением настоящего, в которое вписывается будущее. Человек как бы поднимается над временностью жизни. Каждая надежда на будущее через исполнение уже испытанного в настоящем обгоняет, опережает это настоящее. «Совершенно исполненное настоящее больше не нуждается в надежде»²³.

Чтобы лучше разобраться в вопросе, является ли надежда только формой страха или же она сама выступает условием возможности всей человеческой жизни, Больнов рассматривает различные формы надежды. Прежде всего он выделяет относительную и абсолютную надежду. В одном случае человек может надеяться на конкретные события, а в другом — воплощать неопределенную надежду. Есть наглядно представимые, рядоположенные отдельные определенные надежды и состояние надеющегося сознания, которое наполняет душу человека без определенного предмета. Содержательно-определенную надежду можно назвать относительной, а содержательно-неопределенную — абсолютной надеждой²⁴. В подстрочнике Больнов поясняет, что Г. Марсель предлагал различать «надеяться чтобы» и просто «надеяться», обозначая последнее как абсолютную надежду.

Эта антиномия, по Больнову, соответствует различию между интенционально определенным ощущением и интенционально неопределенным настроением. «Только внутренне определенная надежда может оказаться обманчивой и быть опровергнутой в опыте. Универсальная надежда противоположна каждому эмпирическому подтверждению или опровержению — она может поддерживаться или разрушаться, но не на основе конкретного события, а только на основе расстройств всего человеческого жизненного мироотношения»²⁵. Другая типология предполагает выделение естественных и моральных надежд. Первые человек находит в приро-

де, вторые приобретаются в процессе сомнений и размышлений²⁶.

Надежда тесно связана с ожиданием. Эта связь обусловлена теми формами, в которых надежда протягивается к будущему, а также ожиданием предстоящих событий посредством проецирования их на будущее. Я надеюсь на нечто и ожидаю нечто. В чем же различие между надеждой и ожиданием?

Надежда всегда направлена на нечто благоприятное, отличаясь этим от опасения, ожидание же нейтрализует это различие, поскольку можно ожидать и безразличия, и даже недружелюбность. Тяжело больной человек ожидает предстоящий конец жизни, преступник ожидает предстоящий приговор. В собственном смысле, по Больнову, с надеждой сравнимо лишь радостное ожидание. Примеры такого ожидания: ожидание ребенком предстоящего Рождества, ожидание студентом результатов сданного экзамена, ожидание прихода любимого человека и т. д.

Существенно интенсивное отношение ожидания к будущему: «Человек через его настоящее выходит в будущее и так полностью настраивается на будущее событие, что настоящее кажется ему противостоящим, незначимым, тягостным препятствием для наступления будущего»²⁷. Время для ожидающего человека может идти быстрее или медленнее. Это говорит об определенном структурировании переживания происходящих событий. Однако, в отличие от решительности, ожидание не активно в действии, оно ничего не делает для наступления события, а лишь «протягивается» навстречу ему.

И надежда, и ожидание создают в человеке напряжение от будущего. Масштаб (размер) напряжения зависит от масштаба (размера) разочарования от несбывшегося ожидания. Разрушительная сила напряжения сказывается в разрушении самой личности. Это происходит даже в случае счастливого исполнения ожидания. Обратимся к типичной ситуации. После успешно сданного экзамена вдруг ощущается невыразимая пустота. Жизнь была протянута навстречу экзамену, она была ожиданием этого экзамена, подготовка к экзамену была смыслом жизни, а когда все прошло, жизнь как бы потеряла свое структурирующее начало. Таково и свидание после долгой разлуки. Можно понять слезы счастья, которые бывают у человека в состоянии наивысшего исполнения ожидания. Больнов ссылается на Г. Плеснера,

считавшего, что смех и слезы являются выражением кризиса, когда человек не может больше соразмерно реагировать на происходящую ситуацию. Когда усилия по долго ожидаемому событию вдруг прекращаются, возникает особая форма душевного разлома: «Душа теряет при этом ее долгую концентрацию на чем-то определенном. Она становится ненаправляемой»²⁸. В таких ситуациях выясняется, насколько значимо влияние ожидания, определяющего через единую цель саму жизнь.

Больнов утверждает, что, пытаясь выяснить через ожидание особый смысл надежды, мы исходим из понимания относительной надежды, а не из надежды в смысле всеобщего душевного состояния, т. е. не из абсолютной надежды. Лишь относительная надежда имеет дело с ожиданием конкретного события. Тогда у ожидания и надежды есть общее (нечто ожидаю и на нечто надеюсь). Например, я ожидаю или я надеюсь на прибытие друга. В обоих случаях моя внутренняя настроенность не влияет на то, придет он или нет.

Больнов видит в таком ожидании пассивное отношение к будущему. Что я ожидаю от того, о чем я знаю, что оно наступит? На что, напротив, я надеюсь, когда не знаю наверняка, что оно произойдет? Однако, по мнению Больнова, несмотря на всю внешнюю пассивность, ожидание наполнено сильным внутренним напряжением (активностью). В этом смысле можно говорить о напряженном ожидании, но не о напряженной надежде, поскольку надежда связана с уже познанным внутренним освобождением. Ожидание бывает лихорадочным, нетерпеливым; надежда, напротив, никогда не бывает нетерпеливой. Надежда существенно (принципиально) терпелива — она исчезнет, когда потеряет терпение. В ожидании человек зависим от ожидаемого события, в надежде же он сам к этому событию приходит (стремится).

В надежде человек приобретает больше простора для своего развития, больше свободы (воли). Я ожидаю всегда полностью определенное событие. Напротив, когда я надеюсь, в моем отношении к ожидаемому много относительно неопределенного, выражаемого как «как-нибудь». Например, когда я надеюсь, что сдам экзамен, то это означает, что я уж как-нибудь пробьюсь. Когда же я ожидаю от кого-то, что он поставит положительную отметку, то здесь уже нечто требовательное, это уже притязание.

Ожидая человек как бы шлет в будущее предупреж-

дение. Я ожидаю, т. е. хочу посмотреть то, что уже знаю в основе. Разрушающая ломка душевной напряженности как раз и происходит, когда ожидаемое событие не наступает. В ожидании все другие факторы как бы уходят в тень, можно видеть только одно — то, что ожидаешь, и ничего кроме этого. Надеющийся же человек, напротив, фиксирует меньше конкретного, и его будущее доставляет меньше неожиданного²⁹.

Больнов рассматривает ожидание и надежду через открытое и закрытое время. Хотя и ожидание, и надежда относятся к будущему, но воплощенные в них формы внутренней временности различны. Там, где я нечто ожидаю, будущее уже полностью определено известно. События еще нет, но уже заранее все известно, прежде чем оно произойдет. «Точно наполненная пустота», — характеризует этот феномен Больнов³⁰. «Неполное» настоящее через ожидаемое событие становится «полным».

Наполнение (исполнение) ожидания есть ключ, которым ожидающий «закрывает» время. В этом смысле временные структуры ожидания можно понимать как «замкнутое» время: будущее «закрытое» событие еще отсутствует, но в настоящем оно обязуется, что может произойти в будущем. Будущее словно показывается в ожидании. Но в замкнутом настоящем, когда это настоящее только дополняется ожиданием будущего, не просматриваются горизонты настоящей жизни, исчезает смысл жизни как открытой возможности. Живущий только ожиданием человек закрыт для настоящей жизни.

В надежде же человек живет в «открытом» времени. Надежда открывает новые горизонты жизни. Эти горизонты задаются, с одной стороны, конкретными отдельными надеждами (типа «как-нибудь»), а с другой — абсолютной надеждой, которая становится для человека внутренним пространством необозримых возможностей³¹. Именно в надежде необозримое и открытое будущее становится настоящим. Надежда конструирует будущее не как угрозу, не как нечто непредсказуемое, напротив, в надежде будущее рационализировано, оно готово прийти человеку на помощь, оно не бросает его в пустоте. «Надежда выражает доверие к бытию и связывается с чувством благодарности к „бренному бытию“»³².

Надежда много глубже ожидания. Она дает воз-

возможность всеохватно представлять жизнь как непрерывный, обращенный в будущее процесс. Надежда — доверительное переживание, гарантирующее человеку, что не случится несчастье. Это основа «бытия-спокойствия» и «бытия-терпения»; в надежде не бывает такого напряжения, чтобы человек чувствовал себя заброшенным и не мог спокойно заснуть. Все это, по мнению Больнова, позволяет трактовать надежду как «последнюю предпосылку жизни»³³.

Рассматривая антропологические функции надежды, Больнов пытается выразить надежду через противоположные состояния. По его мнению, вряд ли можно определить надежду только через страх. Ибо страх, как всегда определенный страх, может быть противопоставлен только специальной (конкретной) надежде. Но надежда всегда обращена в будущее, а бояться можно и в настоящем. Страх же, который фиксирует неопределенное состояние, в отличие от определенного (конкретного) страха понимается уже как сама надежда, поскольку предполагает обращение к безопасному будущему.

Больнов соотносит надежду и безнадёжное отчаяние. Он приводит слова Марселя: «Надежда — это акт, через который это искушение (то есть отчаяние) активно или успешно преодолевается»³⁴. Но данное определение не устраивает Больнова, поскольку, во-первых, неясно, что первично — отчаяние или надежда, угроза жизни или безопасность, а, во-вторых, отчаяние привязано к действительности и через нее выводится. Поэтому правильно, что люди выбирают надежду вместо страха безнадёжности в смысле **тупой безучастности**. Это та же **меланхолия**, о которой Кьеркегор говорил, что она, как грех, та последняя выкладка схоластической теологии, которая переводится только как **леность**; тот представитель духовности, который, притекая к человеку, пропадает через напряжение; это состояние, в котором человек безвольно отдается падению в бездну. Роль надежды — понять это искушение «себя-пада-бросать» и через «богатое помощью» будущее охранять человека, идя ему навстречу.

В философии Больнова надежда предстает как основа собственно человеческого бытия. Противоположностью надежды выступает последняя безутешная усталость души, безмолвная и тупая безнадёжность, сжигающая в отчаянии ценный дар жизни, дар, который

уже никогда не возродится. Напротив, надежда дает жизни как направленной в будущее деятельности самое важное — возможность к жизни, «надежда остается последней основой души»³⁵. Гете говорил: «Надежда — это прекрасная участь живого, от которой оно ни разу, как бы ни хотело, не могло отказаться». Надежда — необходимая предпосылка жизни. Даже когда люди не хотели надеяться в преддверии отчаяния, когда они думали освободиться от всех побуждений — они не знали, что живут, пока еще надеются, — развивает Больнов мысль Гете. Даже самоубийство происходит через какую-либо искаженную форму надежды. Жизнь без надежды становится состоянием притупленного прозябания, но даже в безумии остается малая толика надежды. Люди, даже когда они хотят, не могут отказаться от надежды, она неотъемлемая составная часть жизни.

Больнов считает, что жизнь — это человеческая душа. И здесь он соглашается с Марселем, воспроизводя следующее его соображение: «Надежда — это готовое вещество, из которого сделана наша душа». Надежда — пища, которой душа живет. Это означает также, что душа нуждается не в сминающем отчаянии, а в надежде, которая уносит ее усталость.

Вещество, из которого сделана душа, можно понимать как материал, как единую субстанцию. Однако, по мнению Больнова, невозможно выразить и представить, как душевное побуждение возникает из вещества надежды. Когда же душа определяется как нечто содержательно-структурированное, то надежда может обозначать структуру, определяющую душу. И когда говорится о веществе души, то речь идет о ее основной структуре.

Надежда характеризуется и как временная связь, как определенное отношение к будущему. Тогда сказанное может означать, что надежда является первоначальной внутренней временной структурой человеческой жизни.

Далее Больнов рассматривает соотношение надежды и заботы. М. Хайдеггер, как известно, учил, что основное назначение человеческой жизни составляет **временность**, которая в конечном счете определяет все другие целеустремления. В свою очередь временность Хайдеггер определяет как **заботу**. Другие формы обращения к будущему (воля и желание, стремление и влечение), по Хайдеггеру, должны пониматься только как произ-

водные формы заботы, они в своей первоначальной сущности могут быть постигнуты именно как забота. Как же согласовать размышления о надежде с этим хайдеггеровским пониманием субстанциональности заботы? Решение Больнова в пользу надежды, ибо надежда еще первоначальнее, чем забота, и только исходя из примата надежды забота может быть правильно понята.

Полемизируя с экзистенциализмом, Больнов пишет, что без надежды любая решительность толкает человека в пустоту, к безысходному отчаянию. В надежде же находится та основа, которая содержательно наполняет движение жизни.

Больнов сопоставляет надежду и с добродетелью. Вообще можно ли добродетель рассматривать как исполненную надежду? Ведь, казалось бы, добродетель связана с такими несоотносимыми с надеждой формами духовности, как милость, благосклонность, пощада. Нет, заключает Больнов, надежда есть и в добродетели, надежда — это добродетель особого рода, которая деформируется, если не берется одновременно со всеми душевными напряжениями (переживаниями). В теологии добродетель уже давно стоит в ряду основных христианских добродетелей: веры, любви и надежды. Теологическая традиция сегодня разводит естественную и сверхъестественную надежду, оставляя последнюю лишь в компетенции теологии. Однако, по мнению Больнова, «...между естественными и сверхъестественными надеждами существует сфера промежуточной области, чем до сих пор пренебрегали обе стороны, и в ней видится настоящая надежда, в которой наличествует собственный добродетельный характер»³⁶. Поэтому существует естественная предформа христианской надежды. «Человек, — пишет Больнов, — уже как естественное существо имеет такие надежды, которые он использует, только подтверждая их через сверхъестественные средства познания религии»³⁷. Надежды же как таковые, по мысли Больнова, не нуждаются в подтверждении религией. Философски правильно рассматривать надежду как самостоятельный феномен, не нуждающийся в переводе в теологическую плоскость исследования.

Думается, что, несмотря на краткость изложения и издержки перевода, читатель согласится, что философия надежды Больнова заслуживает особого внимания.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Bolnow O. F.* Neue Geborgenheit (Das Problem einer Überwindung des Existentialismus). Stuttgart; Köln, 1955. Abschn. 5: Die Hoffnung.
- ² См., например: *Шварцман К. А.* Философия и воспитание. М., 1989.
- ³ *Bolnow O. F.* Neue Geborgenheit. S. 81.
- ⁴ Ibid. S. 82.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ Ibid.
- ⁷ Ibid.
- ⁸ Ibid. S. 83.
- ⁹ Ibid. S. 84.
- ¹⁰ Ibid. S. 85.
- ¹¹ Ibid. S. 86.
- ¹² Ibid. S. 92.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ Ibid. S. 93.
- ¹⁵ Ibid.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ Ibid.
- ¹⁹ Ibid. S. 94.
- ²⁰ Ibid.
- ²¹ Ibid. S. 95.
- ²² Ibid.
- ²³ Ibid. S. 97.
- ²⁴ Ibid. S. 100.
- ²⁵ Ibid. S. 100—101.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Ibid. S. 103.
- ²⁸ Ibid. S. 104.
- ²⁹ Ibid. S. 106.
- ³⁰ Ibid.
- ³¹ Ibid. S. 108.
- ³² Ibid.
- ³³ Ibid. S. 109.
- ³⁴ Ibid. S. 109—110.
- ³⁵ Ibid. S. 111.
- ³⁶ Ibid. S. 118.
- ³⁷ Ibid.

ФЕНОМЕН ОДИНОЧЕСТВА

Нет такого человека, который в той или иной мере не испытал бы чувства одиночества. Одиноким человек может быть и в кругу своих друзей, близких, знакомых. Чувство глубокой обособленности он может ощущать, будучи окружен лаской и вниманием. Речь идет о психологическом одиночестве, которое сопровождается тяжелой эмоциональной неудовлетворенностью. Шло время, сменялись эпохи и формации, убыстрялся общественный прогресс, а одиночество продолжало и продолжает существовать.

Исследование проблемы одиночества является одним из важнейших аспектов понимания духовного мира человека, его отношения к самому себе и миру в целом. Однако в последние десятилетия наша философская и социологическая мысль старательно обходила данный феномен и, вследствие идеологической установки об отсутствии в условиях социалистического общества процессов человеческого отчуждения, трактовала его исключительно в «западном варианте», объявляя состояние одиночества атрибутивным свойством буржуазного общества¹.

Несомненно, капиталистическая форма промышленного развития разрушила патриархальный образ жизни, ускорила процесс урбанизации, способствовала появлению чувства ненадежности и неуверенности, создала условия для распространения пауперизации и безработицы. На этой почве приобрели массовый характер преступность, проституция, расширился круг лиц, пораженных алкоголизмом и психическими заболеваниями, возросло число одиноких людей. Считалось, что радикальное преобразование капиталистических отношений и развертывание социалистических процессов почти автоматически может искоренить данные явления. Однако не секрет, что и в социалистическом обществе существовали противоречия и конфликты, которые базировались на объективных (структурных, экономических, культурных, этнических и т. д.) неравенствах, сохранялась и даже усиливалась отчужденность².

Одиночество принадлежит к числу тех понятий, реальный жизненный смысл которых, казалось бы, отчетливо виден даже обыденному сознанию, однако по-

добная ясность обманчива, ибо она скрывает сложное, противоречивое философское содержание, как бы ускользающее от рационального анализа. Сложности начинаются уже с определения данного феномена. Имеет ли одиночество биологические корни или это феномен сознания? В чем разница между добровольным уединением и невольной изоляцией, пребыванием наедине с самим собой, одиночеством, остракизмом, ностальгией, тоской по дому, горем, скукой, замкнутостью, anomией, бесцельностью существования, депрессией и т. д.? Является ли одиночество формой социальной болезни или оно «метафизически» присуще человеку? Чтобы ответить на эти и подобные им вопросы, попробуем обобщить накопленный опыт исследования этой проблемы зарубежными и отечественными философами. Рассмотрим различные теоретические модели интерпретации одиночества и попытаемся их синтезировать.

В качестве исходного принципа мы должны установить, что состояние одиночества — это системно- или полидетерминированное явление, возникающее при взаимодействии исторических и актуальных, макросоциальных, социально-психологических и индивидуально-личностных факторов.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению феномена одиночества, сделаем небольшой исторический экскурс. Одиночество как утрата связей с родом, коллективом, семьей, обществом было знакомо уже первобытному человеку. В родоплеменной общине не было наказания более страшного, чем изгнание, которое было равносильно смерти. Чувство одиночества, возникавшее у людей в этот период, прежде всего было обусловлено распадом первичных кровно-родственных связей.

Античность уже хорошо знала чувство одиночества. Трудно найти более яркую иллюстрацию одиночества, чем трагедия Софокла «Царь Эдип». Она символизирует отчаянную попытку человека спуститься в самые глубины своего сознания. Эдип разгадал загадку Сфинкса, обнаружив, что разгадка лежит в универсальном сознании человека, выходящем из пределов (и за пределы) животного сознания. В этом смысл трагедии. Эдип понимает, что сущность человека — в наличии у него самосознания. Но он не достиг уровня своего собственного индивидуального самосознания. Эдип предпринимает поиск, целью которого становится он сам. В этом отчаянном поиске Эдип безжалостен к другим.

В итоге он обращает безжалостность против себя самого, обрекая себя на полное одиночество, символизируемое слепотой, тьмой, самоизгнанием и самозабвением. Суть трагедии — не в конфликте между людьми, а в борьбе человека с одиночеством.

В классовом обществе в силу господства социально-экономического отчуждения возникают соответственно и отчужденные формы сознания и самосознания. Духовное отчуждение, потребность в компенсации чувства разобщенности, покинутости, обездоленности наиболее полно выразили философия и религия.

Сотворив, установив и утвердив неизменную, вечную и независимую самосознающую сущность, человеку удалось найти жизнеспособное средство избавления от одиночества. В представлении ранних христиан это была абсолютная сущность, с которой всегда можно было общаться, ей можно было молиться, ее вневременное существование включало каждую мысль каждого индивидуального сознания. Но затем тяжкие страдания приводят человека к пониманию своей отстраненности, отчужденности, отделенности от Бога, к осмыслению собственного Я как совершенно одинокого, непризнанного, как атома сознания, воспринимающей монады, осужденной на уединение, замкнутое существование³.

Уже в ветхозаветной Книге Екклесиаста есть описание одиночества: «Человек одинокий, и другого нет; ни сына, ни брата нет у него; а всем трудам его нет конца, и глаз его не насыщается богатством» (4:8).

По мере того как человек приходил к осознанию своей связи с родом людским, он открывал всю катастрофичность ее утраты или ослабления. И то жизненно необходимое человеку общение, в котором ему отказывало общество, нередко обреталось в мире веры. Одиночество — центральная тема всех псалмов, в строках которых кристаллизуется чувство покинутости, чуждости человека толпе и упование на далекого всемогущего Бога.

В христианстве чувство щемящего одиночества превращается в идейный нерв всего вероучения. Весьма показательна в этом отношении книга западногерманского философа-богослова И. Лоца «Опыт одиночества»⁴. Автор утверждает, что одиночество возникает вследствие выпадения человека из окружающей его природы, из связи с Богом. Подобную мысль проводит и русский религиозный мыслитель С. Л. Франк, утвер-

ждающий, что основное дело человека состоит в молитвенном подвиге обращенности души к Богу, аскетическом подвиге борьбы с мутью и слепотой наших чувственных страстей, нашей гордыни, нашего эгоизма, в уничтожении своего эмпирического существа для воскресения в Боге. А человек, живущий в суете непрерывного внешнего общения с множеством людей, готовый во всем им подражать, быть «как все» и вместе со всеми, знающий только наружную поверхность человеческой жизни, оказывается никчемным существом, никому не нужным и вечно одиноким⁵.

Гегель считал, что вырванные из общества индивиды начинают искать спасение в иррациональном погружении в ипостаси абсолюта. В своей «Феноменологии духа» он всесторонне рассматривает состояние, когда чувство, не находя предмета привязанности в обществе и опоры в себе самом, открывается в любви к абсолютному бытию, требующему величайшей жертвы — отказа от земных радостей, погружения в мистическое созерцание Всевышнего. Душа, ведомая от внешнего мира к внутреннему, в страхе перед полным одиночеством изолированного существования убегает ввысь.

Гегель так определяет кризис одиночества: «Драматическое действие не ограничивается простым, беспрепятственным проведением определенной цели, а безоговорочно коренится в обстоятельствах, страстях и характерах, входящих в коллизию»⁶. Конфликт коренится и в общественной жизни, и в сфере личных отношений, он заключает в себе не только противоречия характеров, но и времени, в котором живет человек. Одиночество отражает внутренний разлад человека с самим собой, воспринимаемый им как неполноценность своих отношений с миром, как «кризис ожидания», потеря всякой надежды и разочарование в любой возможной перспективе. Одиночество высвечивает опустошенность внутреннего мира человека.

Эту опустошенность хорошо «ухватил» датский философ С. Кьеркегор. У Кьеркегора одиночество — это совершенно замкнутый мир внутреннего самосознания, мир принципиально не размыкаемый никем, кроме Бога. Личность у Кьеркегора поглощена собой, глубоко интровертирована. Человек обречен на страдания и одиночество, и он существует лишь для Бога, поскольку Бог существует для него. Бог отчуждает от мира, замыкает человека в самом себе⁷. Интровертированная личность,

существующая в субъективистской самоизоляции, чужда всякой общественности, что неизменно порождает одиночество.

Утонченную трактовку чувства одиночества дают Б. Паскаль и Ф. Ницше. Согласно Паскалю, совершенно одинокий человек заброшен в бессмысленное бытие. На лоне бесконечной и пустой вселенной он в ужасе сталкивается со своим собственным одиночеством. Чувство глубокой изоляции и покинутости (которое обнаруживается в определенных патологических состояниях) возникает с того момента, как только человек осознает крайнюю условность своего бытия и метафизическую изгнанность.

По Ницше, со смертью Бога человек сразу же оказывается в положении окончательного одиночества. «Последний человек» в его книге «Так говорил Заратустра» осознает, что мы и каждый из нас в отдельности приговорены к метафизическому одиночеству.

К. Ясперс полагает, что в повседневной жизни человек утрачивает свою индивидуальность, отчуждает себя от своей «самости». Происходит это вследствие того, что человек делает все, как все, идентифицируя себя со всеми. И как результат — исчезновение «самости». Но Я не хочет быть только «каждым», оно стремится к самому себе. А для того, чтобы противопоставить себя другим, человек должен вступить в состояние одиночества, т. е. отчуждать себя от других, чтобы оставаться самим собой.

Ж.-П. Сартр рассматривает одиночество не просто как социально-психологическую изолированность, а как глубинную основу индивидуального бытия. Там, где личность начинает вступать в действенные и активные взаимоотношения с миром и другими людьми, человек неизбежно сталкивается с холодной, мертво-безжизненной объективностью, она давит на личность, ведет к ее отчуждению и одиночеству. Ощущение одиночества, по Сартру, устойчиво «бытийно». Как бы человек ни был вовлечен в переживание общности, он стремится разрушить ее, сохраняя одиночество своего Я.

Феномен одиночества был глубоко исследован известным американским философом и психологом Э. Фроммом. Известно утверждение, что потребность индивида соотноситься с внешним по отношению к нему миром столь же насущна, как и биологические стимулы. Фромм добавляет, что моральное одиночество есть не

только неспособность индивида соотноситься с другими людьми, но и с ценностями и идеалами вообще. Люди, лишенные условий для «самовыражения индивидуальности» в обществе, у которых разрушены их ценностные связи,— такие люди, по мысли Фромма, стремятся уйти от своей свободы, которая приносит им только одиночество, неуверенность, страх⁸.

Философы по-разному интерпретируют феномен одиночества — и это не удивительно, ведь проблема сложна и многогранна. На сегодняшний день существует около десяти альтернативных моделей объяснения феномена одиночества⁹. Попробуем синтезировать эти модели в некое целое и найти то общее, что их объединяет.

Психодинамическая модель считает одиночество непреодолимым и постоянным ощущением. Это чрезвычайно неприятное и гнетущее чувство. Согласно этому подходу, одиночество становится отражением нарциссизма, мании величия и враждебности. Одиноким индивид, как правило, проявляет болезненную скрытность или открытую враждебность, направленную как вовнутрь, так и вовне. Сторонники психодинамической модели исходят главным образом из своей клинической практики и поэтому рассматривают одиночество как патологию. По их мнению, главная причина возникновения одиночества скрыта в личности: одиночество — результат ранних детских влияний на личностное развитие.

Наиболее известный представитель феноменологического подхода К. Роджерс полагает, что общество вынуждает индивида действовать в соответствии с социально оправданными, ограничивающими свободу действия образцами. Это ведет к противоречию между внутренним истинным Я и проявлениями Я в отношениях с другими людьми. Одно лишь исполнение социальных ролей ведет к бессмысленному существованию индивида. Индивид становится одиноким, когда, устранив охранительные барьеры на пути к собственному Я, он тем не менее думает, что ему будет отказано в контакте со стороны других. Уверенность в том, что истинное Я индивида отвергнуто другими, держит людей замкнутыми в своем одиночестве. Страх быть отвергнутым приводит к тому, что человек придерживается своих социальных ролей и поэтому продолжает испытывать опустошенность. Как и первая модель, анализ одиночества, осуществленный Роджерсом, строится на основе клинической практики. Роджерс рассматривает одино-

чество как проявление слабой приспособляемости личности. Он считает, что причина одиночества находится внутри индивида, в феноменологических несоответствиях представлений индивида о собственном Я и кроется в настоящем.

Экзистенциалистская модель одиночества принимает в качестве точки отсчета тот факт, что люди изначально одиноки. Никто другой не может разделить с нами наши чувства и мысли; разьединенность есть наше естественное состояние. Приверженцы этой модели подчеркивают различие между «суею одиночества» и истинным одиночеством. Суея одиночества — это система защитных механизмов, которая отдаляет человека от решения существенных жизненных вопросов, постоянно побуждая его к активности ради активности совместно с другими людьми. Истинное одиночество проистекает из конкретной реальности одинокого существования и из столкновения личности с пограничными жизненными ситуациями (рождение, смерть, жизненные перемены, трагедии), переживаемыми в одиночку. Истинное одиночество может быть и творческой силой. Экзистенциалисты призывают людей преодолеть страх одиночества и научиться позитивно его использовать. Они не ищут причин одиночества, ибо оно имманентно человеческому существованию. Одиночество рассматривается как продуктивное творческое состояние человека.

Совершенно иную, более того, прямо противоположную точку зрения на природу одиночества высказывают сторонники социологической модели Боумен, Рисмен, Слейтер. Они считают одиночество нормативным, общим статистическим показателем, характеризующим общество. По их мнению, это модальное качество личности — продукт социальных сил. Таким образом, причину одиночества Рисмен и Слейтер изначально помещают вне индивида. Эта модель подчеркивает значение социализации, отмечая при этом, что многие факторы (например, средства массовой информации), способствующие социализации, оказывают постоянное негативное воздействие на личность.

Своеобразна интеракционистская точка зрения на проблему одиночества. Наиболее полное выражение она нашла у Вейса. Он считает, что одиночество — это продукт комбинированного (интерактивного) влияния фактора личности и фактора ситуации. Вейс особо подчеркивает текущие события в жизни личности как клю-

чевой фактор одиночества: одиночество возникает в результате недостаточного социального взаимодействия индивида, которое не удовлетворяет основные социальные запросы личности.

Л. Э. Пепло и ее коллеги стали главными пропагандистами когнитивного подхода. Он акцентирует роль познания как фактора, опосредующего связь между недостатком социальности и чувством одиночества. Когнитивный подход предполагает, что одиночество наступает в том случае, когда индивид воспринимает (осознает) несоответствие между желаемым и достигнутым уровнем собственных социальных контактов. К поискам причин одиночества Пепло подходит достаточно широко: она исследует как характерологические, так и ситуативные факторы, способствующие его возникновению, а также влияние прошлого и настоящего на формирование личности.

Согласно интимному подходу (Дерлега, Маргулис), социальные отношения способствуют достижению индивидом различных реальных целей. Одиночество же обусловлено отсутствием социального партнера, который мог бы способствовать достижению этих целей. Одиночество наступает тогда, когда межличностным отношениям индивида недостает интимности, необходимой для доверительного общения. Одиночество расценивается как нормальный опыт в условиях сплошной атомизации общества. И внутрииндивидуальные факторы, и факторы среды способны привести к одиночеству.

Общая теория систем формулирует подход к проблеме одиночества, основное положение которого в том, что поведение живых организмов обусловлено переплетением влияний нескольких одновременно действующих уровней (от клеточного до межнационального). С этой точки зрения одиночество представляет собой механизм обратной связи, помогающий индивиду или обществу сохранить устойчивый оптимальный уровень человеческих контактов. Так, Фландерс расценивает одиночество как потенциально патологическое состояние, но считает его также и полезным механизмом обратной связи, который в конечном счете может способствовать благополучию индивида или общества. Причины возникновения одиночества находятся и в личности, и в обществе. Следует отметить, что рассуждения Фландерса об одиночестве не имеют эмпирической основы, их база чисто теоретическая.

Из приведенного выше анализа видно, то для психодинамической, экзистенциалистской и феноменологической моделей одиночество скорее субъективное переживание, нежели внешнее состояние. Они сходятся в том, что главная причина одиночества — в личности человека, она коренится во внутренней природе человека, в самой его психологической конституции. Одиночество предстает как явное (грубое) искажение человеческого бытия, пронизывающее индивидуальное человеческое существование. Одиночество есть феномен сознания, оно метафизически присуще человеку. В какой-то мере одиночество здесь уподобляется биологическому инстинкту. И это оправданно. Американский психолог Дж. Р. Оди полагает, что биологические корни одиночества наиболее существенны. Одиночество, по мнению Оди, в основе своей связано не с тем состоянием, когда человек один, а скорее с его самоустраниением, независимо от того, кто окружает человека — люди или природа. Физиологическая структура и основные психические потребности человека сориентированы на особый размер группы, соответствующий его потребности в определенном уровне социального взаимодействия¹⁰.

Другие исследователи считают одиночество продуктом социальных сил и причину одиночества изначально помещают вне индивида.

Эти взаимоисключающие подходы, на наш взгляд, являются односторонними. Интеракционистская модель кажется нам более адекватной. В этой модели подчеркивается, что одиночество есть продукт комбинированного влияния личности и ситуации. В соответствии с этим различают два типа одиночества. Эмоциональное одиночество представляется результатом отсутствия тесной интимной привязанности, такой как любовная или супружеская. Социальное одиночество становится ответом на отсутствие значимых связей или чувства общности с другими людьми.

Одиночество — это важный аспект духовности человека, способ разрешения противоречий духа. Другими словами, одиночество не только результат, но и средство самого процесса мироотношения.

Одиночество часто трактуется как негативное переживание¹¹. Однако не будем забывать, что физическая изолированность субъекта далеко не всегда соседствует с одиночеством. Изолированные индивиды могут получать удовольствие от уединения, вместо чувства обде-

ленности они обретают благодатную возможность для плодотворных открытий и саморазвития. Более того, потребность побыть одному, уединиться имеет физиологические основания. Для здорового развития психики важно чередовать периоды интенсивного получения ощущений и информации с периодами уединения для их переработки. Л. Г. Гриммак утверждает, что для нормального функционирования организма и психики человеку абсолютно необходимо периодически оставаться в полном одиночестве и тишине¹².

В противоположность состоянию изоляции, которое является объективным, внешне обусловленным, одиночество — субъективное внутреннее переживание. Изоляция может сопутствовать одиночеству, но простое сведение одиночества к ней неправомерно, ибо игнорирует специфические качества и сложность одиночества и упускает важнейшее обстоятельство — контекст переживаний одиночества. Подобно тому как быть одному совсем не обязательно означает быть одиноким, точно так же и наличие семьи или друзей не вполне гарантирует от одиночества. Одиночество в отличие от объективной изолированности человека, которая, как мы установили, может быть и добровольной, и исполненной внутреннего смысла, означает крах глубинных ожиданий личности относительно реализации основных возможностей, которые признаются важной составляющей человеческого бытия; отражает тягостный разлад личности, господство дисгармонии, страдания, кризиса Я, оно создает обрывочные, преходящие связи, выражая этим как оторванность от прошлого, так и глубокий разрыв с будущим.

Уединение и одиночество — это два различных аспекта процесса переживания. Большинство исследователей сходится в том, что одиночество связано с переживанием человеком его оторванности от сообщества людей, семьи, исторической реальности, гармоничного природного мироздания и несет в себе негативный оттенок, в то время как уединение может иметь положительную окраску.

Люди по-разному реагируют на одиночество и уединение. Условно их можно подразделить на четыре типа или группы. Первый тип составляют безнадежно одинокие, полностью неудовлетворенные своими отношениями люди. В большинстве своем они не имеют партнера по интимной связи или супруга. Эти люди склонны обвинять окружающих в своем одиночестве, чувствуют себя

обездоленными, социально ущербными, без надежды смотрят в будущее.

Второй тип — периодически и временно одинокие люди. Они испытывают определенный недостаток в близкой привязанности или не состоят в браке, но все же в достаточной мере связаны близкими отношениями со своими друзьями и знакомыми; считают, что их одиночество преходяще и реже чувствуют себя покинутыми.

Третий тип — пассивно и устойчиво одинокие люди. Они также испытывают недостаток связей, но свою неудовлетворенность выражают крайне скупой, не обвиняют других, ибо смирились со своим положением. Чувствуя себя глубоко одинокими, эти люди не считают себя покинутыми.

Четвертый, самый многочисленный тип — неодинокие или в незначительной степени одинокие люди. Они не выражают неудовлетворенности своими отношениями, социально активны и являются членами разнообразных организаций.

Оказалось, что менее всего склонны к одиночеству индивиды, состоящие в браке. У большинства опрошенных с одиночеством ассоциируются такие чувства, как отчаяние, депрессия, невыносимая скука и самоуничтожение. Одинокие люди оценивают себя и других скорее негативно, чем позитивно, и являются сторонниками непродолжительных социальных связей. Понимание одиночества может меняться в зависимости от социальной группы, возраста и культурной среды. На одиночество влияют не только действительные социальные связи индивида, но также и образец или стандарт социальных отношений, к которому индивид стремится. Чувство одиночества усиливается или ослабевает в зависимости от изменения субъективных стандартов личности, касающихся ее взаимоотношений. Чаще всего свое одиночество респонденты объясняли следующими причинами: нечем заняться, скучно, обособленность, отсутствие супруга или любимого человека. У одиноких людей весьма низкая самооценка. Чем более положительно индивид оценивает себя, тем менее одиноким он себя чувствует. У людей с низкой самооценкой мало друзей, они реже участвуют в общественных организациях и часто не знают, чем заняться в свободное время. Можно с уверенностью сказать, что одинокие — это неудовлетворенные люди. Они не удовлетворены своим положением, количеством друзей и качеством дружеских связей, от-

ношениями в семье и своей сексуальной жизнью. Одиноким людей сильнее беспокоят чувства сожаления и вины по отношению к прошлому, и они часто строят твердые или слишком идеалистичные планы на будущее. Чем более одинок человек, тем труднее ему осознать свои чувства и поступать сообразно им и тем сложнее ему устанавливать личные, близкие контакты с другими людьми.

Сила чувства одиночества прямо пропорциональна несоответствию, которое ощущает человек между своими межличностными отношениями и теми отношениями, которые он хотел бы иметь в идеале. В любом возрасте одиночество — это реакция на дефицит качества и количества социального общения. В какой же степени различные возрастные группы «покорны» одиночеству? Согласно бытующим стереотипам, одиночество в большей мере присуще пожилым людям. Однако исследования американских ученых убедительно показали, что одиночество — проблема молодых. Чувство одиночества с возрастом убывает, причем самые старые респонденты имеют самый низкий балл одиночества, а наиболее одинокими являются выпускники школ.

Выяснилось, что существует зависимость между одиночеством и социально-экономическим статусом человека: респонденты, имевшие более высокие доходы и образование, были менее одиноки. С проблемой одиночества часто сталкиваются группы людей, наиболее подверженных риску. Неодинакова предрасположенность к одиночеству у различных полов. Исследования психического здоровья одиноких мужчин и женщин показали, что одинокие мужчины гораздо менее приспособлены к окружающей обстановке, чем одинокие женщины. Данные свидетельствуют, что брак как социальный институт более благоприятен для мужчин, чем для женщин, и что к жизни в одиночку наиболее привержены именно мужчины, хотя одинокие мужчины принадлежат к группе наиболее страдающих от одиночества людей. Для мужчин преклонного возраста развод часто оборачивается трагедией. Процент самоубийств среди овдовевших пожилых людей выше, чем среди тех, кто женат; у разведенных людей преклонного возраста самая высокая смертность и процент самоубийств¹³. Нет сомнения, что одиночество является одним из основных суицидальных факторов.

Философский анализ феномена одиночества мы на-

чем с рассмотрения понятия «духовное», так как одиночество, на наш взгляд, является одним из аспектов духовности, своеобразным способом разрешения противоречий духа. Одни философы сводят духовное к сознанию, другие — к психическому или идеальному. Неправомoрность такого сведения была показана М. С. Каганом¹⁴.

В целом соглашаясь с авторами брошюры «Духовность и рациональность»¹⁵, мы в то же время хотели бы подчеркнуть, что духовность объективно обнаруживается и самоопределяется не только через устойчивые рациональные или вещественные формы, но и через иррациональный компонент, возникающий во взаимодействии субъекта и объекта. Человек как субъект дополняется страдающим существом, обе эти стороны человеческой экзистенции детерминируют целостную духовность. В духовное входят все феномены внутренней жизни человека, в том числе и одиночество. Внутренний же мир человека есть процесс и результат взаимодействия сфер сознательного и бессознательного. Духовную жизнь схематично можно представить «взаимоотражением знания (меры сознательного), установки (меры бессознательного) и оценочными подсознательными состояниями веры и совести»¹⁶. Поэтому одиночество, взятое в контексте духовности, вбирает в себя меру сознательного, является установкой и одновременно характеризуется оценочными подсознательными состояниями веры и совести. Составляя важную часть внутреннего мира человека, одиночество действует как внутренняя причина становления и развития индивидуального и общественного духа, обуславливает становление смысложизненных отношений индивида к себе, внешнему миру и другим людям. Эти смысложизненные отношения не всегда могут быть рационально истолкованы. Иррациональные моменты реального смысла жизни постоянно выталкивают рациональный теоретический анализ одиночества на поверхность феноменологического описания. Это связано прежде всего с тем, что одиночество является относительно автономной системой внутри целостного духовного мира.

Рассмотрим одиночество как становление некоторого качества, несущего в себе определенный иррациональный эффект. В «Науке логики» Гегеля качество предстает как тождественная бытию определенность, которая «едина со своим бытием, она не выходит за его пределы

и не находится также внутри его, а есть его непосредственная ограниченность»¹⁷. Наличное бытие есть определенное бытие или существующая определенность, которая, как таковая, заключает в себе отличие от другого наличного бытия, т.е. связана с ним и определяется через него. Нечто находит в своем другом границу. Именно благодаря своей границе нечто есть то, что оно есть. Причем качественная граница не равнодушна к наличному бытию, а, напротив, проникает, пронизывает его. Граница является реальностью наличного бытия и в то же время его отрицанием. Таким образом, наличное бытие есть бытие определенное, конечное и ограниченное. Гегель указывает, что нечто бывает всегда конечным и изменчивым. Каждое мгновение нечто становится другим, переходит от одной степени определенности к другой. Так, А определяется через Б, в свою очередь Б определяется через В и т.д. Причем всякое наличное бытие, с одной стороны, стремится сохранить свои границы, не впустить другое, оттолкнуть его, с другой стороны, мы наблюдаем стремление расширить свои границы, проникнуть в другое. Поэтому можно сказать, что одиночество есть результат взаимодействия двух качеств (будь то субъект-объект или субъект-субъект), возникающий как вследствие отталкивания, так и проникновения одного в другое. Отсюда духовное одиночество может быть добровольно принятым и сознательно избранным, являясь реакцией на идущее извне отражаемое индивидуумом содержание, когда нечто добровольно принимает другое и делает его своим внутренним. В иных случаях одиночество бывает вынужденным как отталкивание самосознанием нежелаемого внешнего содержания.

При взаимодействии нечто и другого происходит объективный реальный процесс взаимного отражения противоположностей, получивший название рефлексии. Противоположность, по Гегелю, есть единство тождества и разности: его моменты суть в едином тождестве разные¹⁸. В противоположности различное (т.е. одна из сторон противоположности) имеет перед собой не иное вообще, а свое иное. Вот это свое иное, по нашему мнению, и есть то новое качество, которое не сводится ни к качеству А, ни к качеству Б, но содержит в себе в снятом виде положительное содержание А и Б.

Новое качество далеко не всегда предсказуемо на основе анализа исходных взаимодействующих качеств

А и Б и оказывается подчас «...прямо противоположным по своему качеству ранее поставленным рациональным человеческим целям, т. е. выступает как **иррациональный эффект** человеческой практики»¹⁹. Одиночество как выражение иррационального эффекта почти всегда застигает человека врасплох. Человек внутренне не всегда готов к нему. Не удивительно поэтому, что новое качество начинает его поработать. Возникают психопатологические изменения, депрессии, аномии и т. д. При определенных условиях одиночество приобретает черты отчуждения, дегуманизации, деперсонализации. Осознание неистинности общих социальных норм и государственного порядка, их враждебности свободе индивида порождает специфическое отталкивание, что находит выражение в самоисключении отдельных индивидов из системы социальных стандартов, противопоставлении им своего особого образа жизни.

Примером такого образа жизни является так называемая нарциссическая культура, ее первоисток — озабоченность индивида личным спасением, жажда сиюминутной иллюзии личного благополучия. Неизбежными следствиями нарциссической культуры становятся деформация межличностных связей, эмоциональная деградация семейно-брачных отношений, ослабление родственных уз между родителями и детьми, обострение социально-психологических противоречий между полами. В процессе этой деформации реальные связи превращаются в фактор взаимного отчуждения. В своей субъективной самоизоляции (пансубъективности) индивид не находит внутреннего удовлетворения. Его личная свобода оборачивается тоскливым одиночеством. Реальное осознание одиночества нарциссически ориентированным индивидом — исходный пункт его нравственного и социального нигилизма.

Особый вид нарциссизма обнаруживается у людей, располагающих неограниченной абсолютной властью. В этом отношении весьма показателен Сталин. Чем больше такой человек пытается быть богом, тем больше он изолируется от других людей; в этой изоляции растет его страх, каждый становится его врагом. Чтобы подавить этот страх, стать над ним господином, такой «полубог» вынужден усиливать свою власть, свою бессовестность и свой нарциссизм. Круг замыкается. Нарциссизм, который был необходим для сохранения жизни, становится для нее угрозой, человек чувствует себя одиноким.

Другой пример особого образа жизни — конформизм как плата за подавление чувства одиночества. Конформист преисполнен желанием затеряться в толпе, раствориться в ее анонимности, чтобы избежать дискомфортных состояний одиночества. Э. Фромм считает конформизм своеобразным механизмом бегства от одиночества²⁰. В итоге индивид перестает быть самим собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится таким, как все, т. е. таким, каким его хотят видеть. Исчезает различие между собственным Я и окружающим миром, а вместе с ним и осознанный страх перед одиночеством и бессилием.

Необходимо заметить, что не все трудности личной жизни следует относить на счет социальной действительности. Такой подход ведет к фаталистическому пониманию социальной детерминации поведения человека, к пренебрежению самобытностью индивидуальной судьбы. Кризисные состояния индивидуального бытия могут порождаться и самой личностью, ее неустойчивостью, духовно-нравственной неразвитостью, безответственностью.

Образ жизни, построенный на эгоистическом расчете, издавна порождал безграничное себялюбие, эгоцентрическую замкнутость духовной жизни индивида. Утрата чувства общности с другими людьми обострила потребность в интимности, человеческой сопричастности. По мысли А. Тоффлера, нравственная изолированность людей друг от друга в современную эпоху достигла небывалых размеров. Жить в условиях разобщенности с себе подобными и сохранять человечность все труднее. Потребление становится не средством, а самоцелью. Нравственные контакты опустошаются. Общество — все глуше к гуманистическим ценностям. И как результат возникает моральное одиночество²¹.

На фоне интенсификации общения, множества контактов, столкновений человека с другими людьми появляется такой феномен индустриализованного общества, как одиночество на публике, когда большое количество поверхностных связей уже не является проводником нравственного созвучия, единения с другими людьми. Увеличение контактов составляет лишь внешнюю сторону общения. Внутреннюю же, содержательную его сторону составляют отношения морального плана. Но как раз эта содержательная сторона оказы-

вается выхолащенной в общении, перегруженном контактами и поверхностными связями, что также приводит к моральному одиночеству. При массовых масштабах современных средств коммуникации конкретные взаимодействия людей иногда теряются в необозримой сети взаимосвязей цивилизации²².

Человек стремится устранить возникающие в структуре общения диспропорции, избавиться от чувства одиночества. Но осуществить это не просто, так как обусловленные урбанизацией препятствия на пути установления личностно-ориентированных, эмоционально насыщенных контактов дополняются трудностями, обусловленными научно-технической революцией. Как отмечает Л. В. Ракова, в городе, особенно крупном, возникает анонимность общения, что часто порождает у индивида иллюзию полной свободы от требований общества. Число разводов в городе значительно выше, чем на селе. Причем, чем крупнее город, тем выше частота разводов²³. Характерно, что значительное число браков имеет гомогенную структуру, т. е. заключается между лицами, принадлежащими к одной социально-профессиональной группе или получившими одинаковое образование. В этом случае циркулирующая в процессе семейного общения информация также является по преимуществу гомогенной. Это может повлечь за собой отсутствие заинтересованности в интеллектуальном общении в семье и поиск источника новой, качественно отличной информации. Неудовлетворенность общением в семье с гомогенной структурой, при условии высокого уровня образованности ее членов, может быть вызвана преобладанием интеллектуального общения над эмоциональным и может вести к внутреннему одиночеству.

Ж.-Ж. Руссо в свое время высказал мысль, что чем больше цивилизация порождает контактов, тем сильнее чувство одиночества. Анализируя особенности общения в условиях современного автоматизированного и комплексно-механизированного производства, ряд авторов констатирует пространственную разобщенность субъектов деятельности и общения. Все больший интерес исследователей вызывает сегодня «изолированный человек». Как показывают клинические эксперименты, а также самонаблюдения людей, находящихся в условиях изоляции, длительное одиночество неизбежно вызывает изменения в психической деятельности²⁴.

Наиболее четко влияние изоляции на развитие пси-

хозов прослеживается у заключенных, вынужденных длительное время отбывать наказание в камерах одиночного заключения. Так, Чарльз Диккенс, посетивший заключенных в одиночных камерах, сделал весьма яркое признание: «Я считаю, это медленное ежедневное давление на тайные пружины мозга неизмеримо более ужасно, чем любая пытка, которой можно подвергнуть тело»²⁵.

Исследования, проведенные Ю. А. Алферовым в колониях, показывают, что изоляция человека в местах лишения свободы предполагает серьезные ограничения, которые у многих осужденных вызывают дезадаптацию, утрату важных для личности социальных связей и ведут к психозам²⁶. По клинической картине такие состояния укладываются в картину параноидного синдрома. Б. Б. Ганнушкин писал о том, что реактивные параноиды часто проявляются, когда слабая, неустойчивая, внушаемая личность по той или иной причине попадает в изолированное положение²⁷.

Выше мы уже упоминали, что одиночество может быть и сознательно избранным, добровольным. Рассматривая это состояние с физиологической точки зрения, можно сделать вывод, что к одиночеству склонны мечтатели, интроверты, шизоиды; ему способствуют слабая нервная система, несоответствие силы основных нервных процессов реальным жизненным трудностям. Так, И. П. Павлов неоднократно утверждал, то если организм со слабым типом высшей нервной деятельности попадет в тяжелые условия, то он заболит шизофренией. Стремление к уединению И. П. Павлов считал характерной чертой слабого типа, ибо такой тип не выносит сложной социальной обстановки и хорошо чувствует себя только тогда, когда освобождается от этих раздражителей. Но слабый тип нельзя рассматривать как заведомо социально ущербный. К этому разряду людей относился и Ф. М. Достоевский, что не мешало ему стать великим.

Общество может как содействовать раскрытию потенциальных способностей человека и его потребностей, так и деформировать его внутренние побуждения, придавать им искаженную форму. Одним из факторов, способствующих такой деформации, является отчуждение. Одиночество и отчуждение — взаимосвязанные, но отнюдь не тождественные понятия. Сущность отчуждения заключается в стихийном и бесконтрольном действии

законов общественного развития, в господстве над людьми процессов и результатов их совокупной социальной деятельности. Коренной причиной отчуждения является разрозненность усилий индивидов, «порожденная различием их интересов, которое обусловлено разделением труда и закреплено в государстве. Государство — есть главная причина отчуждения, как воплощение абсолютной власти»²⁸.

Одиночество же одна из форм проявления социально-психологического отчуждения. А. Н. Леонтьев, характеризуя это состояние, пишет, что проникновение отчужденных отношений в сознание находит свое психологическое выражение в «дезинтеграции общего строя, характеризующейся возникновением чуждости друг другу тех смыслов и значений, в которых преломляется человеку окружающий его мир и его собственная жизнь»²⁹. Чуждость этих смыслов, их борьба порождают одиночество. Понимание одиночества как одной из форм духовного отчуждения открывает новые возможности для анализа его социальной роли. Одиночество не только результат, но и средство самого процесса мироотношения. Одиночество нельзя рассматривать как проявление глобального процесса отчуждения и деиндивидуализации человека в современную эпоху. И форма, и степень, и содержание феномена одиночества зависят прежде всего от социально-экономических факторов. Общая тенденция урбанизации порождает негативные качества общения (иррациональный эффект человеческой практики, о котором мы упоминали выше), которые приобретают фрагментарный статусно-ролевой характер. Речь идет о неуклонном нарастании стрессовых ситуаций, с одной стороны, и недостаточной способности к адаптации — с другой. Поэтому человек в условиях научно-технической революции должен быть наделен запасом не только биологической, но и, что не менее важно, нравственной прочности. К сожалению, человек часто не обладает ни тем, ни другим. Поэтому общество должно помогать людям, страдающим от одиночества.

Определенный опыт в этой сфере уже накоплен. Однако следует сказать, что систематических подходов к лечению одиночества пока еще не найдено, как не существует и единственной универсальной причины, которая приводила бы к одиночеству. Дело осложняется, во-первых, тем, что очень одинокие люди не всегда признают себя одинокими. Во-вторых, одиночество не всегда

рассматривалось самостоятельно, его считали спутником других форм психологических дистрессов, таких как депрессия и аномия. В-третьих, причины одиночества часто искали в общественных проблемах, а не в самой личности, считалось, что избавление от одиночества требует социальных перемен, а не психотерапии. И, в-четвертых, некоторые исследователи считают, что одиночество не требует ни медицинского, ни какого-либо иного вмешательства. Все это затрудняет лечение одиночества.

Одиночество всегда сопровождается определенными психическими расстройствами; степени их проявления многообразны, поэтому требуются различные типы вмешательства. Так, для одиноких пациентов, испытывающих тяжелую депрессию, психотерапия или психофармакологическое лечение должны предшествовать попыткам социального решения проблемы одиночества. Всем одиноким людям присущ дефицит социальных связей. Необходимо поощрять увеличение частоты их положительных неофициальных встреч, независимо от того, происходят ли они с одним человеком или со многими людьми. Ничто не может заменить собой все многообразие социальной поддержки, которую могут оказать любимый человек и друзья. Поэтому для преодоления одиночества нужно помочь пациенту установить определенные типы социальных отношений, например, дружбу, доверительные отношения. Но люди могут быть одинокими и в системе отношений, что часто объясняется недостаточностью социальных навыков. Исследователи Рук и Пепло предлагают специальный тренинг социальных навыков, придающий уверенность в себе, развивающий общительность, умение преодолевать конфликты.

Обычно одинокие люди пытаются самостоятельно бороться со своим одиночеством, используя самые разнообразные средства: от принятия транквилизаторов до бурного включения в общественную деятельность. К числу наиболее эффективных видов деятельности по преодолению одиночества респонденты относят беседы и встречи с друзьями, размышления наедине с самим собой, прослушивание музыки и молитву.

Интересен подход к лечению одиночества американского ученого Дж. И. Янга. Он базируется на следующей посылке: одиночество, как и депрессия, представляет собой преимущественно когнитивный феномен; иными словами, точка зрения человека на его отношения в обществе — вот самая важная детерминанта удовлет-

воренности человека своими дружескими связями и, следовательно, испытываемого им чувства одиночества. Янг определяет одиночество как реальное или воображаемое отсутствие удовлетворительных социальных отношений, сопровождаемое симптомами психического расстройства³⁰. Люди связывают одиночество с различными состояниями аффекта, причем наиболее часто это печаль и депрессия. Поэтому, чтобы его эффективно лечить, по мнению Янга, необходимо глубже изучить депрессию. Подчеркивая значение трех компонентов: сознания, поведения и эмоций — для диагноза и лечения одиночества, Янг показал, что специфическое поведение и эмоции, сопровождающие одиночество, часто являются производными индивидуального мышления. Терапевт, используя постепенный, поэтапный подход, который включает и когнитивные, бихевиоральные методики, разрабатывает вместе с пациентом структурную форму, позволяющую исправить ошибки, допускаемые в процессе мышления, что помогает одинокому человеку контролировать собственные эмоции и поведение в повседневной жизни, особенно в тех ситуациях, когда он испытывает самое сильное расстройство.

Подводя итог, можно сказать, что многообразие факторов, которые приводят к одиночеству, должно соответствовать многообразию стратегий медицинского вмешательства. Важно признать и влияние социальных возможностей. Социальное окружение и индивидуальная деятельность составляют альтернативу медицинскому вмешательству. Помощь одиноким людям иногда должна состоять лишь в том, чтобы побудить человека переменить свою социальную среду: сменить работу, переехать в другой район, присоединиться к новой группе. Иными словами, изменить ситуацию, а не личность.

Одной из действенных мер преодоления одиночества мы считаем совершенствование культуры самосознания человека. В. Леви высказал мысль, что автомат, осознавший себя автоматом, перестает быть им. Человек, обладающий развитой культурой самосознания, становится свободно саморегулирующимся духовным организмом, способным к продуктивному разрешению противоречий. Самосознание органически связано со смыслом жизни. Человек, живущий со смыслом, понимающий свое предназначение, не будет бесконечно одинок, он будет знать, что в конце тоннеля его ожидает свет. Поэтому одно из самых тяжелых выражений кри-

зиса одиночества — кризис смыслоутраты. Потеря смысла жизни, утрата надежд, целей, стремлений приводят к ощущению увядания души, летаргии лучших и счастливейших чувств, к внутренней пустоте, пресыщенности жизнью и тоске, и человек погружается в тяжелейшее состояние одиночества, гибнет как личность. Осмысленность жизни является реальной предпосылкой духовного здоровья человека, а значит, определенным противовесом одиночеству. Одиночество, как правило, вызывает стресс в главных сферах внутреннего мира человека, крах смыслодержущих доминант. И именно философствование служит тем средством, которое помогает формировать смысл жизни, с помощью которого можно снижать стрессовое состояние и привносить интерес в свою духовную жизнь. Одна из главных духовных потребностей человека — потребность в общении. Не случайно одиночество трактуется некоторыми исследователями как «ощущение, которое проявляется в форме потребности быть включенными в какую-то группу, или желательность этого, или потребность быть в контакте с кем-либо»³¹. Следовательно, чтобы найти выход из одиночества, нужно создать условия для полноценного общения. При изучении поведения разведенных людей было выяснено, что одиночество заставляет их искать нечто большее, чем просто собеседника или полового партнера. Чувство одиночества убывает только при таких отношениях, когда есть уверенность в постоянной доступности и близости того, кому доверяешь. Следовательно, наполненность межличностного общения играет существенную роль в преодолении одиночества. Часто чувство одиночества проистекает не из внешней изоляции или плохого окружения, а из невозможности выразить всю полноту чувств. В особенности это характерно для ранней юности. Поэтому дружба выступает иногда как своеобразная «форма психотерапии одиночества»³², позволяя людям выразить переполняющие их сомнения, надежды и тревоги.

Личность сильна своей деятельностью. И следующий шаг в преодолении одиночества — это создание условий для творческой деятельности человека. Ведь только творческий труд создает личность, придает смысл жизни, реализует полноту человеческого Я. Важно, чтобы индивиду была предоставлена возможность подлинной активности, чтобы единство целей общества и индивида превратилось из лозунга в реальность, чтобы индивид

активно применял в работе свои способности, чтобы он мог ощутить ответственность за свой труд, потому что этот труд имеет смысл и цель в плане его человеческих задач.

Анализируя различные способы преодоления одиночества, мы в основном останавливались на медицинском, психологическом и философском аспектах одиночества. Однако еще раз подчеркнем, что для выхода из одиночества необходимы такие экономические и социальные перемены, которые позволят индивиду полностью себя реализовать. Однако никакое социальное совершенство не может устранить страданий любви, ревности, зависти, разочарования в людях, измены, уязвленного самолюбия, одиночества и смерти. Как страдающее существо человек всегда нуждался в утешении. Поэтому насущно необходимы филантропические институты, помогающие преодолеть или ослабить чувство одиночества. Надо отметить, что подобная работа уже ведется у нас в стране (клубы защиты от одиночества, телефоны доверия, службы знакомств и т. д.).

Для того чтобы эффективно помогать людям, нужны профессионалы своего дела, и вузы страны должны вплотную заняться подготовкой специалистов в области социальной помощи.

И еще один аспект. В процессе человеческой деятельности неизбежно будет возникать иррациональный эффект, порождающий одиночество. Поэтому трудно переоценить значение социального прогноза этого эффекта и создания институтов милосердия.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: Титаренко А. И. Антиидеи. М., 1984.
- ² См.: Патаки Ф. Некоторые проблемы отклоняющегося (девиантного) поведения // Психология личности в социалистическом обществе: Активность и развитие личности. М., 1989. С. 145.
- ³ См.: Миускович Б. Одиночество: междисциплинарный подход // Лабиринты одиночества. М., 1989. С. 75.
- ⁴ См.: Lotz J. Erfahrungen mit Einsamkeit. Hamburg, 1972.
- ⁵ См.: Франк С. Л. Смысл жизни // Вопр. философии. 1990. № 6. С. 119.
- ⁶ Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. М., 1958. Т. 14. С. 330.
- ⁷ См.: Быховский Б. Э. Кьеркегор. М., 1972. С. 169.
- ⁸ См.: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989. С. 124.
- ⁹ Обзор этих моделей мы даем по статье: Пепло Л. Э., Мицели М., Мораиш Б. Одиночество и самооценка // Лабиринты одиночества. С. 154—162.
- ¹⁰ См.: Оди Дж. Р. Человек — существо одинокое: биологические корни одиночества // Лабиринты одиночества. С. 145.

- ¹¹ См.: Кузнецов О. Н., Лебедев В. И. Психология и психопатология одиночества. М., 1972.
- ¹² См.: Гриммак Л. П. Резервы человеческой психики. М., 1987. С. 262.
- ¹³ См.: Кларк М., Эндерсон В. Г. Одиночество и старость // Лабиринты одиночества. С. 446.
- ¹⁴ См.: Каган М. С. О духовном // Вопр. философии. 1985. № 9. С. 91—102.
- ¹⁵ См.: Бурбулис Г. Э., Кемеров В. Е. Духовность и рациональность. М., 1986.
- ¹⁶ Пивоваров Д. В. Иррациональное и рациональное в проблеме смысла жизни // Отношение человека к иррациональному. Свердловск, 1989. С. 149.
- ¹⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.; Л., 1937. С. 499.
- ¹⁸ См.: Там же.
- ¹⁹ Пивоваров Д. В. Иррациональное, сверхъестественное и предмет философского атеизма // Отношение человека к иррациональному. С. 17.
- ²⁰ Фромм Э. Указ. соч. С. 158.
- ²¹ Тоффлер А. Столкновение с будущим // Иностран. лит. 1972. № 3. С. 234.
- ²² См.: Рихта Р. Научно-техническая революция и развитие человека. М., 1972. С. 60.
- ²³ См.: Ракова Л. В. Быт и культура городской молодежи. Минск, 1989. С. 51.
- ²⁴ См., например: Кузнецов О. Н., Лебедев В. И. Указ соч.; Бомбар А. За бортом по своей воле. М., 1975; Слюкам Д. Один под парусами вокруг света М., 1960.
- ²⁵ Цит. по: Кузнецов О. Н., Лебедев В. И. Указ соч. С. 36.
- ²⁶ См.: Алферов Ю. А. Деадаптация человека в местах лишения свободы и пути ресоциализации его личности // Комплексная проблема человека. М., 1989. С. 75—77.
- ²⁷ См.: Ганнушкин Б. Б. Острая паранойя. М., 1989.
- ²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 490.
- ²⁹ Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1981. С. 321.
- ³⁰ См.: Янг Дж. И. Одиночество, депрессия и когнитивная терапия: теория и ее применение // Лабиринты одиночества. С. 7.
- ³¹ Садлер У. А., Джонсон Т. Б. Что такое одиночество? // Лабиринты одиночества. С. 26.
- ³² Кон И. С. Дружба. М., 1980. С. 177.

ГНОСЕОЛОГИЯ ГРЕХА: ОТКЛОНЕНИЕ ОТ ИДЕАЛА

Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его.

К. Маркс

Когда господь бог творил мужчину и женщину, он (всеведущий) не мог не знать, к чему это приведет. Тем не менее после известного события Адам и Ева были изгнаны из рая. Следуя божественному прецеденту, христианская церковь внушает верующим мысль о греховности половых отношений. В них есть нечто нечистое, они терпимы только в законном браке, но и в браке не следует давать себе воли, ибо, как говорил Бертольд Регенсбургский, «многие тысячи душ упали в ад прямо с супружеской постели»¹.

Борьба с плотским грехом велась с удивительным упорством и постоянством. Какие бы изменения ни происходили в обществе и церкви, они не сказывались на этом направлении церковной политики. Гонимое ранее христианство, государственная религия Римской империи, христианство как безраздельно господствующая идеология средневековья, православие, христианство Нового времени (как модернизированный католицизм, так и протестантизм) с почти одинаковой энергией и негодованием клеймили похоть как происки дьявола. Стоит также заметить, что советская официозная идеология, решительно отбросившая не только христианство, но и некоторые общечеловеческие моральные нормы, трактуемые как порождение «мира насилия», сохранила традиционное для христианской религии отношение к половой жизни. В чем же причина такого постоянства?

Казалось бы, применительно к христианству ответ очевиден: церковь просто-напросто заботится о соблюдении заповеди «не прелюбодействуй». Совершенно недвусмысленно указание Христа на то, что в раю ничего подобного не будет, «ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22:30). И все же необходимость буквального следования указаниям канонических текстов

не может быть единственным основанием подобной политики церкви.

Канонические тексты настолько обширны, их материал столь многообразен, что, опираясь на него, можно обосновать практически любой тип поведения. Там можно найти «не убивай», а можно и иное: «не мир, но меч...». Заповеди «не прелюбодействуй» можно противопоставить «плодитесь и размножайтесь», рассказ о том, как гуманно Христос обошелся с блудницей. Желая трудиться найдет там «в поте лица своего...», однако и лентяй обнаружит подходящий для себя принцип: «Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?» (Мф. 6:26).

Священнослужители никогда не отличались слабостью аргументации и при желании могли бы оспорить любой тезис, так или иначе связанный со священным писанием. Художественную интерпретацию одного из подобных споров на тему «Был ли беден Христос?» дает Умберто Эко. Для свежего человека, знакомого с христианством, здесь нет никакой проблемы — разумеется, Христос был беден. Но если признать это простое и естественное решение, неизбежен вывод, что церковь Христова тоже должна быть бедной. Неудивительно, что многие пытаются доказать обратное, причем весьма успешно. Очень скоро выясняется, что бедность Христа не может быть доказана с очевидностью, что нигде об этом не сказано прямо, что Христос владел каким-то имуществом и т. д.² Впрочем, не стоит уличать в подобном искусстве одних лишь служителей церкви. Не наша ли корпорация еще несколько лет назад убеждала студентов в том, что государство при социализме реально отмирает? Все можно оспорить, было бы желание.

Церковь может и «не заметить» высказывание, которое ее почему-либо не устраивает. Например, «когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц останавливаясь молиться, чтобы показаться пред людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою» (Мф. 6:5). Христианский храм не синагога, но Христос слишком понятно разъясняет свою мысль, чтобы можно было толковать ее чрезмерно прямо или, напротив, чисто аллегорически: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно»

(Мф. 6:6). Тем не менее христиане молятся в храмах и нисколько этим не смущаются. Заповеди «не прелюбодействуй» церковь никогда не пыталась не заметить.

Достаточно широко распространено еще одно объяснение: воздержание сохраняет энергию, которая может быть использована в других целях. Его можно встретить в произведениях Бальзака, Л. Н. Толстого, а применительно к светской религии — у Оруэлла. Так, герой антиутопии «1984» размышляет: «Половой голод вызывает истерию, а она желательна, ибо ее можно преобразовать в военное неистовство и в поклонение вождю... Между воздержанием и политической правоверностью есть прямая и тесная связь. Как еще разогреть до нужного градуса ненависть, страх и кретинскую доверчивость, если не закупорив наглухо какой-то могучий инстинкт, дабы он превратился в топливо? Половое влечение было опасно для партии, и партия поставила его себе на службу»³. Итак, воздержание способствует обострению религиозного чувства.

Это объяснение также вызывает некоторые сомнения. Во-первых, слишком уж искусными должны быть регулировщики, способные направить энергию прямо в нужном им направлении. (Даже перегретый пар — субстанция куда более простая — иной раз разрывает котлы вместо того, чтобы совершать полезную работу.) Во-вторых, если мы примем его, придется допустить, что служители церкви и политики вполне сознательно обманывают людей с целью управления, проповедуют принципы, в которые сами не верят. Священнослужители всегда стремились в первую очередь воздерживаться сами, а лишь затем рекомендовали воздержание прихожанам, причем в более мягкой форме. Наконец, были и есть другие религии, иначе, чем христианство, относящиеся к половой сфере, но тем не менее имеющие вполне достаточно фанатичных приверженцев.

Сделаем два предварительных предположения, хотя оба они, на первый взгляд, кажутся маловероятными.

1. На протяжении всего периода существования христианской религии и социалистической идеологии вновь и вновь воспроизводилось одно и то же основание, следствием которого был принцип воздержания.

2. Основания менялись, но так, что следствие оставалось неизменным.

У ранних христиан, видимо, не существовало какого-то единого, общепризнанного взгляда на интимные отношения. Ожидание скорого конца света не могло способствовать разработке норм поведения в повседневной жизни. Некоторые исследователи полагают, что первоначально под «блудодеем» подразумевались браки между иудеями и неиудеями, которые были запрещены иудейской религией. Существовала и тенденция неприятия семейных норм: христиане, не признававшие норм языческого мира, отвергали и семейные нормы; предвидение всеобщего конца, идея только духовного очищения, сознание своей исключительности могли породить в них ощущение того, что их поступки не подлежат обычным моральным оценкам. Внутреннее неприятие внешнего мира и каждодневное общение с этим миром порождали трудноразрешимые противоречия и постоянные споры⁴.

Одним из оснований тяги к аскетизму в раннехристианской нравственности было наблюдение естественных, природных процессов, подкрепленное интересом к восточным культам и мифам⁵, не утратившим непосредственной связи с природными циклами и периодичностью, характерной для сельского труда. Логика здесь очень проста, и впоследствии она многократно воспроизводилась различными авторами. Например, герой «Крейцеровой сонаты» рассуждает: «Животные как будто знают, что потомство продолжает их род и держатся известного закона в этом отношении. Только человек этого знать не знает и не хочет... Животные сходятся только тогда, когда могут производить потомство, а поганый царь природы — всегда, только бы приятно. И мало того, возводит это обезьянье занятие в перл создания, в любовь»⁶.

Не могло не сказаться также и то, что христианство долго было гонимым, преследуемым учением. Не имея возможности победить ненавидимый внешний мир, ранние христиане должны были побеждать себя, утверждая тем самым свою исключительность, избранность. В этом смысле победа над собственной плотью несомненно была подвигом, вызывавшим если не восхищение, то по крайней мере изумление язычников. Сыграло свою роль и рассуждение «от противного». Моральный климат позднего Рима слишком хорошо известен, чтобы здесь о нем говорить. Вполне естественным было жела-

ние христиан противопоставить аскетизм «великой блуднице».

С превращением христианства в государственную религию в нем происходит постепенная смена субъектов. Начиная с Никейского собора, чем дальше, тем больше она превращается в идеологию, которую образованные люди несут необразованной или малообразованной массе. Поэтому, чтобы понять смысл идеи греха, стоит посмотреть, что это было за образование, какие теоретические идеи легли в основу христианской этики. Не вдаваясь в рассмотрение непосредственных идейных источников христианской религии, изученных весьма основательно, поставим вопрос несколько иначе: какая фундаментальная теоретическая картина мира наиболее близка к христианству? Очевидно, платоновская. Христианство в известном смысле является популяризацией платоновской парадигмы. Общность этих конструкций сводится к следующим основным моментам.

ПЛАТОН

1. Мир идей, который противопоставлен миру вещей, расположен в небесных или наднебесных местах.

2. Мир идей является совершенным в отличие от несовершенного мира вещей: каждая идея — совершенный образец соответствующей ей вещи или явления, образец, к которому последние могут лишь стремиться; идей, соответствующих грязному и низменному в вещном мире, просто не существует; высшей идеей является идея блага, все направляется к благой цели.

3. Мир идей гармоничен. Идей не просто сосуществуют друг с другом, а находятся в отношении подчинения и соподчинения. Идей могут быть более и менее общими, находиться в отношении рода и вида и, следовательно, подчиняться одна другой (хотя действительной пирамиды идей у Платона нет, есть лишь замысел).

4. К миру идей принадлежит и Бог (единый), творящий идеи и пользующийся ими в своей божественной работе как образцами (Бог-демиург).

ХРИСТИАНСТВО

1. Существует потусторонний, трансцендентный мир, причем именно на небесах.

2. Он настолько совершенен, что одно лишь его созерцание, лицезрение является высшим наслаждением душ праведников, которое ждет их в раю. (Христианский рай в отличие от ада не разработан детально, но все авторы сходятся в том, что в раю праведники получают возможность лицезреть Бога во всей его славе.)

3. Бог наделен целым штатом ангелов, херувимов, серафимов и пр., расположенных в строго гармоничном, иерархическом порядке.

4. Бог создал земной, посюсторонний мир по собственному замыслу, проявив себя как демиург.

5. Мир идей вечен и неизменен — не в том смысле, что в нем ничего не происходит (божественная работа делается), а в том, что каждая идея совершенна и в этом смысле не может изменяться.

5. После сотворения земного мира Бог пребывает в покое, наслаждение праведников красотой и совершенством трансцендентного мира будет продолжаться вечно.

У этих картин мира есть и принципиальное отличие: идеи умопостигаемы, а Бог в раю созерцаем, его лицезреют. Оно неизбежно, поскольку наслаждение умопостижением, изучением природы общего — удел и радость интеллектуалов. Массам же нужно видеть, созерцать, чувствовать или хотя бы надеяться на это.

Суть связи мира идей и мира вещей у Платона сводится к тому, что идея как образец есть в то же время замысел, руководящий принцип. Поскольку на вершине пирамиды идей находится идея блага, получается, что все вещи стремятся к благу, хотя, будучи чувственными, они не способны его достигнуть. Согласно христианскому учению, Бог сотворил человека по своему образу и подобию (тот же образец), но воспользовался для этого глиной (по Платону, вещи — дети идеи и материи). В результате человек, разумеется, хуже Бога, но в каждом есть искра божья, и он должен стремиться к совершенству. Задача церкви — помочь ему, показав, что хорошо, а что дурно.

Некоторые этические заповеди продиктованы вполне практическим интересом сохранения социума, достигшего определенного уровня развития, например, «не укради» (уже есть что и у кого красть), «не убивай» (уже есть государство, которое берет карательные функции на себя). Отношение к некоторым другим действиям во многом определяется принадлежностью христианства к линии Платона. Так, в мире идей исключено случайное, нарушающее строгую логическую связь оснований и следствий. В противном случае этот мир не был бы совершенным и гармоничным. Соответственно все «нелогичные» действия людей или действия, нарушающие в чем-то привычные причинно-следственные связи, квалифицируются идеологами христианства как греховные.

Почему, скажем, ростовщик — грешник? Потому что он жаден? Не только и не столько поэтому. «Ростовщик своею деятельностью отрицает нормальное чередование труда и покоя, как и смену дня и ночи. Ростовничество разрушает связь между личностью и ее практикой:

даже тогда, когда сам ростовщик ест, спит или слушает проповедь, проценты продолжают нарастать». «Плуг скупца не останавливается даже тогда, когда мир отдыхает, и его проклятая работа идет без перерыва»⁷. Так и плотский грех: сходиться для того, чтобы произвести потомство, вполне допустимо и не грешно, но все, что сверх того, нарушает естественную связь причин и следствий — в божественном замысле этого не могло быть. Правда, пути господни неисповедимы, смиренно признает христианин, но не может допустить, чтобы в замыслах и действиях Бога было что-то спонтанное, «вдруг», «ни с того, ни с сего», недостаточно обоснованное. Все спонтанное, бесцельное в посюстороннем мире греховно. «Грех есть беззаконие» (Иоан. 3:4) не только потому, что грешник нарушает прямую заповедь, но потому, что греховное действие нарушает естественный ход вещей. «Проклятая» работа ростовщика — следствие без явной причины, половая связь ради нее самой, а не ради потомства — причина без следствия. И то и другое противоестественно.

Совершить «противоестественное» действие может только существо разумное, «это злоупотребление своей свободой, обнаружение необузданной воли»⁸. Животные не грешат, один из первых грешников — падший ангел, «самая совершенная тварь». Разумное и свободное существо способно противопоставить собственную прихоть божественному порядку и привести в исполнение греховный замысел. «Главная действующая сила в образовании греха, — поясняет автор «Православного нравственного богословия», — или сущность греха состоит в самолюбии. Оно есть постоянное... поставление своей личности в средоточие духовной и телесной деятельности»⁹. Чем сильнее выражен волевой момент в действии, тем тяжелее грех. «И нарушение и неисполнение заповеди есть грех. Первое наше действие преступнее последнего, потому что нарушение заповеди требует особенного усилия человеческой деятельности, что не может произойти иначе, как от большого упорства и развращенной воли»¹⁰.

Самый общий способ образования греха в «Православном нравственном богословии» как бы списан с греха плотского. «Пролог» греха — представление, возникновение греховного образа в сознании. Это еще не вполне грех. Мы виноваты лишь в тех случаях, когда сами вызываем в представлении греховный образ. Сле-

дующий шаг — «внимание». Сознание «останавливается» на родившемся образе с тем, чтобы осмотреть его и как бы побеседовать с ним. Затем следует «услаждение» — к уму присоединяется сердце, которое обращает свою деятельность на предмет внимания и находит в нем удовольствие. Услаждение греховными предметами есть уже прямой грех, ибо назначение нашего сердца быть неограниченно преданным безусловной любви к Богу. От услаждения один шаг до «желания». Отличие между ними заключается в том, что в акте услаждения душа пребывает в себе; напротив, в акте желания она склоняется к предмету, имеет к нему стремление, начинает искать его. Из желания рождается «решимость», а затем следует сама греховная деятельность¹¹.

Плоть в наибольшей степени способна побуждать человека к нарушению божественного порядка. Среди основных источников греха она ставится на первое место — перед миром и дьяволом. Она опаснее мира и дьявола, поскольку: а) она всегда с нами; б) действует независимо и сокровенно; в) является главным орудием, через которое дьявол действует на человека; г) плоть хитра, и борьба с ней необычайно трудна¹². Но ведь плоть есть творение божье. Чтобы обойти это противоречие, плоти нередко придается расширительный смысл. «Плоть — не тело христианина в собственном смысле (храм Духа святого), но все остатки ветхого человека, пребывающие в христианине и после того, как он сделался членом своей главы — Иисуса Христа»¹³. Иначе говоря, к сфере плоти относятся привычки, обычаи, нормативы поведения, инстинкты, которые до принятия христианства не считались предосудительными.

Помогая верующим преодолеть свои инстинкты и «ветхие» привычки, церковь дает им возможность стать достойными трансцендентного, «горнего» мира, приобщиться к нему. Связь двух миров в христианстве более обоснована, чем в философии Платона. Каким образом у Платона вещи стремятся к благу, объяснить трудно, термин «причастность» (идей к вещам) не слишком ясен. Вроде бы никаких принципиальных препятствий для души нет. «Раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала...» (Менон. 81 С — Д). Однако человек, который вырвался из земной пещеры, впервые созерцая мир идей, испытывает нечто вроде шока: «Да

хотя бы и принудили его смотреть на свет, не страдал ли бы он глазами, не бежал ли бы, повернувшись к тому, что мог видеть, и не думал ли бы, что это действительно яснее указываемого?» (Государство. 514 А — 517 Д). В христианском учении проблема связи миров решается при помощи идеи посредника. Сын Божий, пройдя через страдание и воскресение, проложил людям путь, которым они должны следовать, и вполне могут это сделать, лишь бы не нарушали божественный закон.

Стремясь помочь им, церковь доводит соблюдение заповедей до предела, до логического конца, или, выражаясь техническим языком, до перерегулирования. Блуду, привычному для мирян, противопоставляется принцип абсолютного воздержания, всегда вызывавший вопрос: что же будет с родом человеческим, если все начнут ему следовать? Герой «Крейцеровой сонаты» отвечает на него с полной определенностью, не знающей сомнений: «Если есть цель жизни, то ясно, что жизнь должна прекратиться, когда достигнется цель... если цель человечества есть то, что сказано в пророчествах, что все люди соединятся воедино любовью, что раскуют копья на серпы и так далее, то ведь достижению этой цели мешает что? Мешают страсти. Из страстей самая сильная и злая, и упорная — половая, плотская любовь, и потому если уничтожатся страсти и последняя, самая сильная из них, плотская любовь, то пророчество исполнится, люди соединятся воедино, цель человечества будет достигнута, и ему незачем будет жить»¹⁴.

Отвечая на недоуменные вопросы читателей, полностью отождествивших позицию героя с позицией автора, Л. Н. Толстой разъясняет: «Целомудрие не есть правило или предписание, а идеал или скорее — одно из условий его. А идеал только тогда идеал, когда осуществление его возможно только в идее, в мысли, когда он представляется достижимым только в бесконечности и когда поэтому возможность приближения к нему — бесконечна. Если бы идеал не только мог быть достигнут, но мы могли бы представить себе его осуществление, он бы перестал быть идеалом... Весь смысл человеческой жизни заключается в движении по направлению к этому идеалу, и потому стремление к христианскому идеалу во всей его совокупности и к целомудрию, как к одному из условий этого идеала, не только не исключает возможность жизни, но, напротив того, отсутствие

этого христианского идеала уничтожило бы движение вперед и, следовательно, возможность жизни»¹⁵.

Вряд ли кто-то усомнится в том, что Л. Н. Толстой глубоко и всесторонне знал христианское учение. Но может быть это лишь его личная интерпретация христианства? Чтобы такого сомнения не возникало, напомним, что церковь отпускает даже самые тяжкие грехи. Милосердие господне беспредельно. Важно, чтобы человек осознал греховность своего поступка, после чего он может быть прощен, следовательно, Божьи заповеди воспринимаются именно как идеал.

Отношение к греху как отклонению от идеала (делу неподобающему, но простительному) значительно облегчало церкви задачу управления. Одно дело управлять человеком совершенным и сознающим себя таковым, и совсем другое — раскаявшимся грешником. Последний подчиняется с гораздо большей готовностью. Еще лучше, когда человек сознает свою вину постоянно и постоянно готов искупать ее так, как укажет церковь. В этом смысле плотский грех — просто находка, не совершать его регулярно — выше обычных человеческих сил. Для верующего отпущение грехов — необходимая эмоциональная разрядка и в то же время очень важный акт, определяющий отношение человека к суровому христианскому учению и к церкви как его носителю. Через посредство отпущения грехов плотская связь становится более тесной, человеческой, интимной, напоминающей отчасти связь сообщников по не слишком благовидному делу. В какой-то степени отпущение грехов толкает к новым грехам (не согрешишь — не покаешься), затем к очередному раскаянию, вновь и вновь воспроизводя в человеке все свойства благодарного объекта управления.

Итак, суть платоновской парадигмы заключается в том, что познавательный процесс сводится к созданию некоторой идеальной модели мира, отличающейся стройностью, неизменностью, гармоничностью. Эта идеальная модель становится пределом совершенства, к которому вещный мир стремится, никогда его не достигая. Христианство является своеобразным развитием линии Платона: популярным, чувственно-наглядным вариантом платонизма. Одна из сущностных характеристик греха — нарушение греховным действием божественной гармонии. С ним надлежит бороться, ибо мир земной призван подражать и стремиться к совершенству мира небесного.

Поскольку абсолютное уподобление мирского божественному возможно лишь в бесконечности, совокупность заповедей рассматривается не как свод непреложных правил поведения, а как идеал. Отклонения от идеала в реальном поведении людей порицаемы, но простибельны. Церковь внедряет христианский идеал в сознание людей, действуя внушением, личным примером и отчасти наказаниями, которые ей доступны. В результате христианство оказывается, если угодно, первым практическим применением платонизма — через постоянную практику внедрения идеала в сознание и поведение людей. Пока линия Платона продолжается, воспроизводится и теоретическое основание квалификации некоторых вполне естественных человеческих действий как греховных.

Может возникнуть вопрос: почему, собственно, Платон, а не Аристотель, более популярный и авторитетный в среде идеологов христианства? Да просто потому, что Аристотель продолжил линию Платона. Хорошо известно его критическое отношение к теории идей, но и сам Стагирит пошел по тому же пути, свел бытие к системе категорий, а изучение бытия — к разработке категорий и установлению связей между ними. Суть дела осталась прежней: реальный мир — одно, а выражающая его сущность система категорий — нечто иное. Связи между категориями куда более рациональны, постоянны и упорядочены, чем связи реальных вещей и процессов. Более того, не ограничиваясь гармонией категорий, Аристотель детально разработал гармонические принципы организации чувственно-предметного мира идеальные траектории движения, расположение небесных сфер, движение планет и пр.).

Но имела ли линия Платона достойную альтернативу? Если говорить о теоретическом знании, то, пожалуй, нет. Возникновение платоновской философии естественно и закономерно. Если есть в мире повторяемость и правильность, то должен же кто-то рассмотреть ее как таковую!

Линии Платона обычно противопоставляется линия Демокрита, но в том срезе, в котором мы рассматриваем платонизм, их идеи не так уж противоположны. Демокрит в отличие от Платона ищет повторяемость и правильность не в трансцендентном, а в посюстороннем мире, но идеал познания тот же — исключить идол случая, прикрывающий незнание людей. Идея гармонии

(пусть пока скрытой) пронизывает всю античную философию, в равной мере она свойственна и материалистической, и идеалистической тенденции ее развития. В средние века вся основная философская проблематика совпадает с платоновской. Спор номиналистов и реалистов ведется о природе общего. Убежденность в том, что только вечное и неизменное может быть познано, также присуща не одному лишь Платону. Эта мысль была в крайней, предельной форме выражена Кратилом: если все течет, то познать ничего нельзя, нельзя даже назвать, а можно только показать пальцем. Она же является одним из основных аргументов древних скептиков.

В философской традиции древности наметились лишь отдельные элементы альтернативной парадигмы. Точнее, один элемент, общий для философских конструкций Эпикура и Лукреция. Атомы способны отклоняться от прямой — вот идея Эпикура, вызвавшая насмешки современников, но оцененная Марксом как его основная заслуга. «Отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию...»¹⁶. Согласно Лукрецию, иногда, в самое неопределенное время и в самых неожиданных местах, вечное и всеобщее падение атомов испытывает слабое отклонение — «клинамен». Возникающий вихрь дает начало миру, всем вещам в природе. Клинамен — спонтанное и непредсказуемое отклонение. Лукреций считает, что отклонение прорывает законы рока, выражает способность атома противоборствовать и сопротивляться¹⁷.

Спонтанное отклонение не является нарушением естественного хода событий, оно само по себе естественно. Этический смысл учения об отклонении атомов заключается в том, что проявление собственной воли, осуществление своей свободы, сосредоточенность на личном в отличие от забот «в мировом масштабе» вполне допустимы и не подлежат осуждению. Первые шаги к созданию альтернативной концепции были сделаны, но на фоне величественных построений Платона и его последователей их просто не заметили.

Не имея достойной альтернативы в теоретическом знании, линия Платона встретила с ней в знании обыденном, в знании простого человека, не искушенного в теории, зато часто встречающегося с трудностями и

опасностями. Суть такого знания, не зависящую ни от временных, ни от пространственных границ, прекрасно выразил писатель и поэт Давид Самойлов. Рассматривая солдатскую формулу «ни на что не напрашивайся, ни от чего не отпрашивайся», он пишет: «В этом изречении я усматриваю не просто формулу русского фатализма, а скорее опыт осторожного обращения с жизненным материалом... В этом изречении проявляется народный слух, улавливающий в движении жизни некий особый ритм. «Не напрашивайся» означает доверие к этому ритму, доверие настолько полное, что приводит и к «не отпрашивайся». Доверие это основано не на знании абстрактных законов жизни, не на дедукции, которая всегда вносит в понимание жизни субъективный момент должностования,— оно основано на ощущении конкретного протекания жизни, на ощущении цвета, формы и вкуса каждой волны, а не на теории волн, формулы которой всегда нуждаются в поправках»¹⁸.

Отличие обыденного народного знания от теоретического знания платоновского типа заключается не только в том, что оно является эмпирическим, рецептурным, но и в расположении субъекта и объекта познания. По Платону, чтобы четко увидеть два мира — один стройный и совершенный, а другой несовершенный и изменчивый, нужно мысленно расположиться где-то в стороне от того и другого. Субъект народного, обыденного знания всегда сам включен в познаваемый процесс, оказываясь субъектом и объектом одновременно. Субъект народного знания с недоверием относится к идеальным моделям со всей их стройностью и непротиворечивостью, инстинктивно понимая, что «закон берет спокойное», не исчерпывает всех возможностей. В глазах простого человека закон значительно обесценивается, ибо страдание от реализации некоторого общего правила или от того, что в данный момент на тебя обрушилось редкое исключение из него,— в равной мере страдание. Сказывается также и недостаток образования, непривычка к теоретическому мышлению.

Обыденное и теоретическое знание имеют и много общего. Платоновскую теоретическую конструкцию не случайно называют демиургической. Божественный мастер Платона действует точно так же, как обычный земной ремесленник. Не имея возможности опираться на какую-то особую науку, ремесленники ориентировались на некоторый образец, канон изделия. Черты эта-

лонного изделия и образцовые приемы его изготовления искались постепенно, опытным путем, после чего они вновь и вновь воспроизводились. Для Божественного ремесленника идея — тот же образец. Но для земного ремесленника ориентация на образец никогда не была чрезмерно жесткой. Он слишком доверял материалу, руке, собственному вкусу и настроению, чтобы создавать абсолютно идентичные изделия, превращать эталон в абсолют. Крестьянин, подобно ремесленнику, из года в год воспроизводит в принципе одни и те же действия, но изменчивость их природной основы не позволяет поступать абсолютно одинаково, заставляет следовать скорее ходу наличного природного процесса, чем каким-либо жестким предписаниям.

Будучи непосредственно включенными в природные и технологические процессы, не усматривая слишком большой ценности в абсолюте, ремесленники и крестьяне весьма своеобразно воспринимают христианское учение, которое несут им люди иной культуры. Так, согласно христианскому учению, природа — лишь служанка Творца. Между тем в мировоззрении крестьян она играет совершенно иную роль: именно ей и ее силам они поклоняются, на них воздействуют и от них ждут помощи¹⁹. Христианские догмы неизбежно трансформируются в сознании крестьян, дополняясь элементами язычества и магии. Ремесленники с их явной ориентацией на вещное, «низменное» также были не слишком благодарными учениками ортодоксально-христианских учителей, за что те обещали им всем адское пекло после смерти²⁰.

Когда же субъекты обыденного народного знания начали играть заметную социальную роль, интеллектуальная атмосфера в обществе стала во многом зависеть от того, какой из альтернативных видов познания в большей степени проявит свою практическую значимость. Это относится и к морали в той степени, в какой моральная атмосфера детерминирована интеллектуальной.

2

В эпоху Возрождения наметился некоторый перевес обыденного народного знания над линией Платона, правда, весьма относительный и условный. Он был связан с бурным развитием ремесла и изменением социального статуса ремесленника. Мастер-ремесленник должен был удовлетворять разнообразным и высоким требова-

ниям: быть механиком, художником, виртуозно выполнять собственно трудовые операции. Ему не чужды были и заботы о сбыте произведенной продукции. Для Италии XV в. характерно взаимопроникновение, взаимоусиление, срастание функций производства и обмена, что наиболее отчетливо проявилось в новом типе организации промышленности и торговли — так называемых компаниях. Участие в торговых операциях требовало знания географии и астрономии, способствовало приобретению к культуре других стран. Успешному усвоению всех этих многочисленных и сложных знаний и навыков помогало одно обстоятельство: работник, производящий материальные ценности, был в то же время и полновластным собственником средств производства.

Обширность и глубина знаний мастеров (причем знаний, лежащих в основе практического действия) выступала в итальянском обществе того времени как своеобразный норматив. Знать и уметь — требование, которому должен был удовлетворять любой, кто претендовал на сколько-нибудь видное место в обществе. Ремесленный труд сыграл не последнюю роль в возникновении феномена титанизма. Суть титанизма не только в обширности и разнообразии знаний, но и в их направленности на действие, в активности.

Платонизм (точнее, неоплатонизм) вынужден был, не меняя формы, существенно изменить свое содержание и социальную направленность: эстетическое наслаждение отдельными элементами мироздания оттеснило на второй план его идеальную основу. Столь характерные для Возрождения живость и непосредственность знания, готовность к действию не могли не отразиться на нравах. Человек знающий и умеющий, обладающий яркой индивидуальностью, был не очень-то склонен считаться с запретами, подчинять свою жизнь приевшимся образцам. Множество колоритных сюжетов, рисующих оборотную сторону титанизма, можно найти у А. Ф. Лосева²¹. На заповедь «не прелюбодействуй» титаны просто не обращали внимания.

Но возможности линии Платона вовсе не были исчерпаны. Вскоре она проявила себя так, что альтернативные виды знания надолго оказались в тени. Если первым ее практическим применением было регулирование церковью поведения прихожан, то вторым стало **применение машины**. Машинное производство — порождение науки Нового времени, которая стремилась к раз-

рыву со схоластикой, с авторитетами вообще и в первую очередь — с теоретическим наследием Аристотеля и Платона, канонизированным христианской церковью. На наш взгляд, не следует слишком однозначно воспринимать эту самооценку. Перевороты в духовной сфере в зависимости от отношения носителей новых идей к интеллектуальной традиции прошлого можно разделить на два типа. Перевороты первого типа оставляют от прошлого имена, окруженные почетом и благоговением, тогда как их идеи получают совершенно иное наполнение или, по крайней мере, иной социальный смысл. Примерами могут служить превращение христианства в государственную религию позднего Рима и превращение марксизма в светскую религию, насаждаемую бюрократией. В ходе переворотов второго типа персоналии решительно отбрасываются, отбрасывается вся совокупность устаревших воззрений, но при этом сохраняется главное — парадигма. Именно таким был переворот в науке, совершенный в Новое время. Был отвергнут Платон, но не принцип платонизма.

Новая наука оперирует не вещами и процессами, и даже не их буквальными адекватными отображениями, а «идеями» — общими понятиями, отражающими их сущность. Мир реальных объектов заменяется миром объектов идеальных, где устанавливаются строгие, повторяющиеся связи и зависимости. В мире реальных вещей такой строгости нет, применение любого научного закона требует поправок. Чем не платоновское соотношение идей и вещей? Философы Нового времени, обобщая достижения новой науки, расходились лишь в оценках средств (методов), которыми должно пользоваться. Одни считали, что следует идти от непосредственного опыта индуктивным методом, другие полагали, что исходным пунктом познания должно быть умозрение, позволяющее установить общие аксиомы, подлежащие развертыванию и конкретизации. Но и те, и другие сходились в том, что результатом научного исследования (ориентированного на практику) должно быть открытие общих законов природы, установление связей между понятиями, а не реальными вещами. Ф. Бэкон указывал, что нужно делать, чтобы открыть закон теплоты, теплоты как таковой, а отнюдь не теплоты какого-то определенного объекта или процесса. Как тут не вспомнить Платона, постигавшего красоту вообще, а не красоту, например, девицы или лошади!

Новизна научного метода состояла в том, что платоновский стиль мышления был применен не к миру в целом, а к его отдельным элементам, каждый из которых разделялся на традиционные составляющие: класс вещей и выражающее его сущность общее понятие. Сужение масштаба анализа сделало метод исключительно эффективным. Новая наука оказалась по-настоящему новой не по отношению к Платону, а по отношению к традиционному ремесленному знанию. Наука, оперирующая «материальными точками», «степенями свободы», идеальным рычагом и наклонной плоскостью, механизмами как таковыми, опирающаяся на математические методы, оказалась куда более практичной, чем познания ремесленников, имеющих дело с реальными рычагами и механизмами.

Построение целостной картины мироздания не заставило себя долго ждать. Машина — венец практического приложения новой науки — соблазняла философов объяснить мир по своему, машинному образу и подобию. Мир начал представляться гигантским механизмом, все составляющие которого функционируют строго и точно в соответствии с математическими формулами. Одно время даже казалось, что еще чуть-чуть — и последние укромные уголки мирового механизма будут окончательно поняты и рассчитаны. Новая картина мира соотносилась с платоновской примерно так же, как техническое знание с гуманитарным, но в сущности она представляла собой ту же идеальную модель, значительно более строгую и точную, чем сама реальность, упрямо не желающая точно соответствовать теоретическому идеалу. Правда, в разной степени. Если, например, движение планет почти полностью отвечает расчету, то человеческое поведение, увы...

Беда не только в том, что человек теоретически не вписывается в стройную картину мира, он и практически не очень-то соответствует новому машинному производству. Машина сама по себе антропоморфна. Она выполняет в принципе те же движения, что и ремесленник, но делает это куда более точно и правильно. Машина похожа на свой прототип, как и идея похожа на вещь. Машина не устает, не утомляется, не делает перекуров. В средние века никому и в голову не могло прийти, что ремесленник работает плохо. В Новое время казалось совершенно очевидным, что в паре «человек — машина» именно человек является слабым звеном.

Поэтому следующий шаг на пути практического применения платоновской парадигмы наметился сам собой. Это **тейлоризм**, или — более широко — **научная организация труда (НОТ)**, основы которой заложил Ф. У. Тейлор.

Считалось, что нужно организовать технологический процесс столь же строго и точно, как функционирует его вещная составляющая — машина. Для этого нужно заставить рабочего трудиться с машинной правильностью. Решение задачи шло в двух направлениях: разработка идеальных способов выполнения каждой трудовой операции, идущая одновременно со всемерным упрощением самих операций, приведением их к «машинному» виду; и поиск оптимального трудового ритма, обеспечивающего наибольшую производительность. «На каждую операцию,— писал Г. Эмерсон,— определенная норма продолжительности, норма, создающая радостный подъем, т. е. стоящая посередине между подавляющей медлительностью и слишком утомительной скоростью»²². Периодичность труда и отдыха рассчитывается с точностью до секунды.

Создание оптимальных условий труда уподобляется техническому обслуживанию механизмов. Г. Черч говорит об этом прямо и недвусмысленно: «Всякий паровоз или иная машина чистится, смазывается, ремонтируется, отапливается хорошим топливом и снабжается хорошей водой, ибо иначе неизбежно падает производительность. Интересы той же самой производительности требуют, чтобы администрация заботилась о рабочих по крайней мере так же, как и о машинах. С мнением и советами рабочих надо считаться не ради одних рабочих, а ради общего блага»²³. Оплата труда — тоже своего рода смазка. Основы «науки» в этой области заложены Тейлором. «Для блага самих же рабочих так же вредно переплачивать им, как и недоплачивать. При чрезмерной оплате многие начнут работать неаккуратно и станут более или менее небрежными, беспорядочными и расточительными»²⁴.

Стремление приблизить работника к его машинной «идее» не ограничивалось рамками собственно труда. Необходимо было также рационально организовать свободное время — одно из важнейших условий воспроизводства рабочей силы. Оптимальным вариантом воспроизводства является нормальная, размеренная семейная жизнь без всякого рода излишеств. Мораль вообще

превращается в своеобразное приложение трудовой морали: жить так, как нужно для наиболее эффективного труда. Нравственность Нового времени становится значительно строже по сравнению с возрожденческой. Рационализации поведения способствует новая разновидность христианства — протестантизм. В мире, подобном гигантскому механизму, человек, связанный с машинным производством, не должен совершать безрассудных поступков — это грешно и неприлично.

А теперь давайте представим себе фабрику, на которой реализованы все принципы НОТ. Здесь точность работы персонала не уступает машинной, все работники в свободное время «хорошо» себя ведут, именно так, как требует религия, а в результате каждый приходит на работу бодрым и отдохнувшим, горя желанием трудиться дальше. Вроде бы платонический идеал достигнут. Но за воротами фабрики — стихия, спонтанность, непредсказуемость рынка — стихия, которая может разом смести все достигнутое годами упорного труда. Причем причина краха может быть самой вздорной. Например, колебание курса акций, вызванное какими-нибудь слухами, которые впоследствии окажутся ложными. А не исключить ли стихийность и спонтанность из всей общественной жизни? Не организовать ли ее всю в соответствии с прекрасным и разумным идеалом?

Такая попытка и была предпринята реальным социализмом и стала последним крупным шагом на пути практического применения линии Платона. Возможно, последнее заявление выглядит слишком кощунственно, оно явно противоречит ряду сложившихся стереотипов.

1. Марксизм — теоретическая основа социализма — враждебен любым утопиям... Общеизвестно также, что «метод Маркса есть подытожение опыта». Действительно, строя образ будущего, Маркс отражал реальные тенденции общественного развития, но перестройка общества по марксистскому образцу была осуществлена вовсе не там, где упомянутые тенденции были обнаружены Марксом. Для России Марксов образец коммунистического общества был именно «идеей» в точном платоновском смысле этого слова. Точность реализации идеи временами просто пугает. Например, в теоретических построениях Маркса отсутствует крестьянство, и было сделано все, чтобы организовать сельский труд по промышленно-военному образцу. Нигде больше не было такого раскрестьянивания, не осуществлялось та-

ких масштабных мер для освобождения от «идиотизма деревенской жизни». У Маркса нет интеллигенции как самостоятельной силы, и нам почти удалось покончить с этой «гнилой, вечно хнычущей прослойкой», упорно не желающей принять единственно верную политическую линию.

2. Философия марксизма есть материализм... Социальная философия Маркса — действительно материализм, в том смысле, что в качестве первоосновы общественной жизни берется материальное производство, что изменения в сфере материального производства рассматриваются как первопричина общественного развития. Что же касается исторического материализма как самостоятельной философской дисциплины со своим специфическим предметом и методикой исследования, то его материалистичность уже не столь очевидна. Исторический материализм рассматривает не общество как таковое, а систему категорий, вскрывающих суть общественной жизни. На первое место в ряду категорий ставятся «производительные силы», «производственные отношения», «базис», но в отрыве от эмпирии материальное производство превращается в абстракцию, «идею». Отрыв от социальной эмпирии в течение многих лет не только имел место, но и провозглашался как символ веры: многократно утверждалось, что исторический материализм и есть социология марксизма. Поскольку никакой другой социологии не нужно, общество превращается в совокупность абстракций, изучение общества сводится к решению специфических задач: объединить все категории в систему, определить каждую из них более полно и точно, решить, какая составляющая производительных сил должна рассматриваться как главная, а какая как «определяющая» и пр. Отклонения реальных общественных процессов от теоретического идеала воспринимаются очень спокойно: исторический материализм изучает магистральную (или генеральную) линию общественного прогресса.

Взгляд на общество как на систему идей вполне сложился уже в революционные и первые послереволюционные годы. В «Большом терроре» Р. Конквеста есть интересное наблюдение: «В 1863 году Бисмарк напомнил прусскому парламенту, что «политика это не точная наука». Для любого предыдущего поколения это было бы обыкновенным трюизмом, но, по-видимому, Бисмарк выразился столь определенно потому, что на тогдашнюю

историческую науку наступал новый рационализм, и профессора социальных и политических наук требовали строгости. Среди русских коммунистов послереволюционного периода эта тенденция достигла полного развития. Они все претендовали на политическую ученость, они все применяли методы точнейшей политической науки, разработанной Марксом, этим Дарвином общественных наук. Все обсуждалось только в теоретических терминах»²⁵. При обсуждении текущих политических вопросов речь шла непременно о классах, базисе, надстройке, а о живых людях нередко забывалось, даже пролетариат превратился в абстракцию. Согласно Н. Бердяеву, В. И. Ленин «утверждал не диктатуру эмпирического пролетариата, который в России был очень слаб, а диктатуру идеи пролетариата...»²⁶. С мнением Н. Бердяева можно спорить, но вот факт, многократно зафиксированный в литературе о Великой Отечественной войне. В начале войны очень многие упорно не могли понять, как это немецкий рабочий вместо того, чтобы бороться против угнетающего его капиталиста, может идти с оружием в руках на русского рабочего? Даже в массовом сознании идея заслонила реальность, категориальная характеристика пролетариата — эмпирический пролетариат. Не сыграло ли здесь свою роль массовое «историко-материалистическое» просвещение?

3. Тейлоризм и другие потогонные системы свойственны не социалистическому, а капиталистическому производству... Вопрос о связи тейлоризма и социализма в специальной литературе не ставился. В художественной форме ее блистательно раскрыл Е. Замятин. В романе «Мы» рисуется картина общества, в котором все стороны жизни организованы по Тейлору, все подчинено точным предписаниям и строгому контролю. Нельзя сказать, чтобы это было сплошным вымыслом.

После победы революции, когда разгорелись дискуссии о путях индустриализации, В. И. Ленин вполне недвусмысленно высказался в пользу тейлоризма: «Необходимо определенно сказать о введении системы Тейлора, иначе сказать, использовать все научные приемы работ, которые выдвигает эта система. Без нее повысить производительность нельзя, а без этого мы не введем социализма»²⁷. Причем тейлоровские организационные принципы предполагалось вынести за пределы фабрик, распространив на все общество, чего не мог сделать даже капитализм. «Капитал организует и упорядочивает

труд внутри фабрики для дальнейшего угнетения рабочего, для увеличения своей прибыли. А во всем общественном производстве остается и растет хаос, приводящий к кризисам...»²⁸. Социализм же способен к рациональной организации труда в масштабах всего общества. Попытки ликвидировать рыночную стихию начались почти сразу после взятия власти, а созданная впоследствии командно-административная система как раз и занималась выработкой точных предписаний каждому участку производства и контролем за их исполнением.

Имея определенное сходство с линией Платона, социализм напоминает христианство: обе идеологии стремятся изменить человеческую жизнь в соответствии с некоторым образцом. Самое существенное различие между ними состоит в том, что христианство рассматривает свой образец как идеал, достижимый лишь в бесконечности, социализм же стремится немедленно перекроить жизнь в соответствии с образцом. Образцы могут модифицироваться, но решимость перекройки сохраняется. Социализм режет по живому во имя высшей цели, чего христианство обычно не делало.

Социалистическая мораль становится частью политической идеологии, способствуя движению к высоким целям. «Наше общество,— писал А. С. Макаренко,— открыто и сознательно идет к коммунистическому обществу... Мораль требует общего равнения на поведение самое совершенное. Наша мораль уже в настоящее время должна быть моралью коммунистической... идти впереди и нашего хозяйственного уклада и нашего права, отраженного в конституции...»²⁹. Вот характерный призыв к равнению на идеал, причем уже сейчас, немедленно. Неудивительно, что даже «потребность у нас есть родная сестра долга»³⁰.

Понятно, что всякая спонтанность поведения, «неряшливость быта» совершенно недопустимы. «С самого раннего возраста дети должны быть приучены к точному времени и к точным границам поведения... Привычка к точному часу — это привычка к точному требованию к себе»³¹. Прежние интеллигенты никогда не могли подняться до таких высот, они «всегда обнаруживали страстную любовь к неряшливости и беспорядку»³². Поведение должно подчиняться строгому контролю и самоконтролю. Пуританский идеал вновь расцветает, причем есть надежда на его ближайшее осуществление:

«Человек, который любит свою родину, народ, свое дело, не станет развратником...»³³, моральная высота нашего общества уже сегодня недостижима для «них»...

* * *

Не будем предугадывать, как еще линия Платона может проявиться в будущем. С одной стороны, платоновская гносеология принесла человечеству массу достижений. С другой — ориентация на жестко фиксированный образец, идею всегда открывала теоретическую возможность охоты на ведьм. В последние десятилетия платоновская линия уже не является единственно возможной, набирают силу альтернативные варианты. В физике и биологии меняется понимание детерминизма, совсем в ином свете предстает роль случайности. Высоко оцениваются почти забытые идеи Эпикура и Лукреция, традиция народного знания. В материальном производстве промышленно развитых стран тейлоровские принципы заменяются иными, более человечными и в то же время более эффективными. Наконец, наша социальная действительность вместо ожидаемого «порядка» обнаруживает явные признаки иррациональности, а проявление самостоятельности уже не всегда рассматривается как грех.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цит. по: *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 255.
- ² См.: *Эко У.* Имя Розы // Иностран. лит. 1988. № 9. С. 143—149.
- ³ *Оруэлл Дж.* 1984 // Новый мир. 1989. № 3. С. 151.
- ⁴ См.: *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 94, 99, 100.
- ⁵ См.: *Штаерман Е. М.* От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима: В 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 173.
- ⁶ *Толстой Л. Н.* Крейцеров соната // Соч.: В 22 т. М., 1982. Т. 12. С. 153.
- ⁷ *Гуревич А. Я.* Указ. соч. С. 224, 225.
- ⁸ Православное нравственное богословие, составленное применительно к программе семинарского курса настоятелем Желтикова монастыря Архимандритом Гавриилом. Тверь, 1891. С. 175.
- ⁹ Там же. С. 179.
- ¹⁰ Там же. С. 185.
- ¹¹ См.: Там же. С. 192—196.
- ¹² См.: Там же. С. 226—227.
- ¹³ Там же. С. 226.
- ¹⁴ *Толстой Л. Н.* Указ. соч. С. 146.
- ¹⁵ *Толстой Л. Н.* Послесловие к «Крейцеровой сонате» // Соч. Т. 12. С. 202.
- ¹⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 43.

- ¹⁷ См.: Там же. С. 42; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986. С. 195.
- ¹⁸ *Самойлов Д.* Люди одного варианта // Аврора. 1990. № 1. С. 61—62.
- ¹⁹ См.: *Гуревич А. Я.* Указ. соч. С. 51.
- ²⁰ См.: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 242—243.
- ²¹ См.: *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 122—138.
- ²² *Эмерсон Г.* Двенадцать принципов производительности // Научная организация труда и управления. М., 1966. С. 302.
- ²³ *Черч Г.* Основы управления производством // Научная организация... С. 288.
- ²⁴ *Тейлор Ф. У.* Научная организация труда // Научная организация... С. 240.
- ²⁵ *Конквест Р.* Большой террор // Нева. 1989. № 10. С. 121.
- ²⁶ *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. Страницы книги // Юность. 1989. № 11. С. 85.
- ²⁷ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 36. С. 212.
- ²⁸ Там же. Т. 24. С. 370.
- ²⁹ *Макаренко А. С.* Книга для родителей. Новосибирск, 1983. С. 28.
- ³⁰ Там же. С. 29.
- ³¹ Там же. С. 232.
- ³² Там же. С. 229.
- ³³ Там же. С. 228.

СОЦИАЛЬНЫЕ ЧУВСТВА

Социальные чувства очень редко становились предметом специального анализа. Традиционно главное внимание философы обращали на изучение человеческого разума и иногда только попутно, мимоходом, в связи с исследованием мышления, разума, рассудка и критикой иррационализма упоминали о социальных чувствах. Более 150 лет почти непрерываемой остается мысль Гегеля о том, что сознание может существовать только в форме знания. Изучая духовную жизнь современного общества, главное внимание уделяют научному и идеологическому отражению общественного бытия, считая их важнейшими компонентами общественного сознания. Но в структуре общественного сознания и мировоззрения есть еще один элемент, имеющий важное значение в духовной жизни человека и общества. Это социальные чувства — вся гамма высших, духовных чувств, которая раньше именовалась душой человека или его сердцем. Но сегодня эта часть общественного сознания оказалась достоянием различных **религиозных учений и теологических доктрин**. Некоторые исследователи всю сферу социальных чувств называют общественной психологией, относят ее наряду с обыденным сознанием к низшему уровню общественного сознания и не видят различия между природными и социальными чувствами человека. В настоящей статье социальные чувства рассматриваются как относительно самостоятельная сфера духовной жизни, выясняется их гносеологическое основание, отличие от природных чувств, а также особенности их становления и развития в качестве **альтернативы религиозным чувствам**.

1

Человек обладает не только потребностью познания, но и потребностью чувствования. Эта вторая потребность может быть удовлетворена только в процессе возвышения чувств от простых природных эмоций к научной интуиции, поэтическому вдохновению, героическому энтузиазму и другим высшим чувствам. Все противопоставления разума чувствам в прежних философских

системах не усматривают действительной природы социальных чувств, которые в качестве инобытия разума выступают наиболее надежным хранителем светлых, разумных начал в жизни человека и общества. Иррациональные моменты веры, надежды и любви не снижают их ценности для человека. Природа социальных чувств может быть понята только с позиций современной научной диалектики, которая впитала в себя философское, научное и теологическое мышление всей предшествующей истории и теперь выступает не только как инструмент познания, но и как форма мироощущения, представленная всей гаммой высших социальных чувств, в которых сплавлены рациональные и иррациональные аспекты отражения природы, общественного бытия и внутреннего духовного мира человека. И совершенно напрасны опасения, что разум утратит свое царственное положение. Захватывая не только ум, но и сердце человека, диалектический разум утверждает себя на более прочном эйдетическом основании, диктуя оптимальные условия своему собственному существованию и развитию.

Человеческое сознание как форма отражения не ограничивается эмоциональным и рациональным компонентами. Социальные чувства как инобытие разума поднимают человеческое познание еще на одну ступень постижения истины, которую невозможно свести к механическому соединению чувственного и рационального отражения. Являясь непосредственным источником всех высших, или духовных, чувств, разум уступает свое место в цепи познания интеллектуальным чувствам, которые занимают в структурно-генетической модели познания более высокое место, чем логическое мышление, ибо интуиция «представляет собой не подсознательный психический акт, стоящий ниже обычного формально-логического способа рассуждения и обобщения, а напротив, выше его, и относится к проявлению творческого, продуктивного мышления, подчиняющегося диалектической логике»¹.

Свойственная человеку потребность в познании отличается от исследовательского инстинкта животных не только своей социальной природой, но и зависимостью от социальных чувств — стремлений, установок, желаний, ориентаций. Радость духовно видеть и понимать — это не дар природы, а дар общества, коллектива и социально полезной деятельности самого индивида.

Потребность истины и правды не может рождаться в мозгу человека, работающего по принципу кибернетической машины. А без этой потребности нет действительного, человеческого познания и подлинной науки. Эта особенность человеческого духа была выражена уже в эйдологии Платона, для которого идея была лишь одним из моментов постижения истины, другие моменты выражались откровением — непосредственным, иррациональным знанием.

Чувства индивида выражают субъективную сторону отношения к объекту. Но в снятом или возвышенном виде, в качестве **социальных** чувств, они выражают объективное отношение личности к социальной действительности и своему внутреннему духовному миру. Поэтому идея интернационализма отстает слепой, пустой и мертвой до тех пор, пока она не становится чувством интернационализма, горячим и живым стремлением человека. То же самое можно сказать о патриотизме, коллективизме и всех других социальных идеях и чувствах. Переходя во внутренний план, захватывая сердце человека, объективная социальная идея как бы возрождается для новой жизни, помогает в труде и борьбе.

Социальные чувства вбирают в себя опыт и разум не одного человека, а коллектива, общества. Поэтому они становятся духовной основой социального единства, социальной устойчивости. Зажигая благородством мысль и сердце личности, они гасят слепой огонь эгоизма, нарциссизма, национализма, разрушающий общество и сжигающий человеческое в человеке.

Духовный комфорт, доставляемый человеку социальными чувствами, отличается от религиозных санкций реальным земным содержанием и не нуждается для своего поддержания в грубой внешней силе. Отношение к другому как к самому себе рождается не из страха наказания и не ради внешнего вознаграждения, а является выражением сердечной внутренней потребности человека, впитавшего в себя интересы коллектива и общества. Поэтому чувственная устремленность к другому совпадает с устремленностью к себе. Сердце становится умным, а ум сердечным.

Социальные чувства и чувства индивида различаются по своему субъекту. Но они имеют одну и ту же **интеллектуальную** природу — опредмеченные социальные идеи. Их актуальным носителем может быть только живой человек. Государство не мыслит и не чувст-

вует. Коллективный субъект может опредмечивать и хранить идеи и социальные чувства. Социальные чувства возрождаются к новой жизни, распредмечиваются только в процессе деятельности человека. Главным инструментом их возрождения является практика, опыт.

Социальные чувства в качестве инобытия разума содержат в себе не только разум, но и первичные «темные» чувства в виде иррационалистического остатка. Но все это — только в **снятом** виде. На ступени чувственного отражения, в чувствах-рецепторах общее нам не дано. Это общее человек выявляет и добывает с помощью мышления. Однако общее, полученное на рациональном уровне познания, еще не свободно от индивидуального, отдельного, частного, ибо это разум, мышление, ум индивида. Только на уровне социальных чувств индивидуальное оказывается снятым, а коллективное возрождается для индивидуальной жизни. Чувства коллективизма, патриотизма или интернационализма, если они искренни, поднимают сознание человека до всеобщего, очищают его от всего эгоистического, единичного и мелочного. В качестве инобытия разума и природных чувств социальные чувства являются высшей ступенью развития человеческого сознания, инструментом выражения человеческого в человеке, орудием творчества социального в индивиде, социализации личности; приобщают человека к роду, возвышая его до очеловеченного человечества.

В структуре общественного сознания социальные чувства занимают иное место, чем разум, рассудок, интеллект и знание. Генетически они формируются позднее рациональных элементов отражения: знание у человека уже есть, а убеждения или интуиция еще не сформировались. Человек может знать, что такое любовь к родине, но не чувствовать этой любви. Социальные чувства в структуре общественного сознания надстраиваются над идеологией и наукой. Возникая на основе рационального мышления, они выступают в сознании крайним звеном, стоящим непосредственно перед социальной деятельностью и поступками человека. Не всякое действие и не всякая операция является деятельностью. Поведение человека, всецело направляемого хотя и разумными, но внешними стимулами, лишь имитирует собственно человеческую деятельность, представляя по существу машинную, механическую или животную рефлекторную деятельность, хотя по форме

она может быть рационализированной и целеполагающей. Если цель действия задана извне и само действие направляется чужой волей, то деятельность будет социальной и человеческой лишь по своему результату, где происходит соединение действий разных субъектов и их опредмечивание в продукте. Но чтобы стать субъектом деятельности, человек должен совершать действия из внутренних побуждений.

Главная ошибка бихевиоризма и других натуралистических философских учений состоит в отношении к человеку как к объекту, лишенному высших чувств, внутренних духовных стимулов и нравственных ценностей. Попытка бихевиористов воспитать человека только при помощи внешнего стимулирования потерпела провал прежде всего потому, что не учитывала действительную природу человеческого духа, ведущую роль внутренних, социальных чувств в деятельности человека. Эти чувства скрыты от наблюдателя и малозаметны на фоне более ярких рационализированных форм сознания. Поэтому их смешивают с биологическими чувствами, имеющими иную природу, чем высшие социальные чувства, которые выражают скрытую внутреннюю пружину всякой социальной деятельности, независимо от того, сознает это сам субъект деятельности или нет. Социальные чувства являются не только элементом общественного сознания, но и важной составной частью мироощущения человека, наиболее активной и деятельной стороной внутреннего, духовного мира личности.

Вывод об интеллектуальной природе социальных чувств логически вытекает из гносеологического анализа структуры общественного сознания. Рассматривая социальные чувства как чувственную форму интеллекта, можно ясно увидеть специфику отражения ими общественного бытия. Но только с социологических позиций, исследуя социальную природу и функции духовных чувств, можно определить их действительную сущность. Социологический анализ позволяет четко разделить всю эмоционально-чувственную сферу на два основных уровня: природные чувства человека, преобразованные и социализированные в ходе антропогенеза; и социальные чувства, созданные в период становления человека и общества и формируемые у каждого человека в онтогенезе.

Природные чувства человека, имея один и тот же биологический субстрат, что и чувства животных, отли-

чаются от последних тем, что имеют вторую материальную основу. В отличие от чувств животных все **человеческие** чувства возникают лишь на основе **очеловеченной** природы. Высшие, социальные, или собственно человеческие, чувства создаются на ином материальном субстрате, чем природные чувства человека. Их непосредственной субстратной основой выступают материальные **общественные отношения**, общественное бытие. Они возникают не на биологической, а на социальной основе. Нравственные, эстетические, интеллектуальные и иные социальные чувства не являются просто преобразованными или очеловеченными чувствами. В природе нет чувства прекрасного или возвышенного, чувства свободы и справедливости, нет интуиции и поэтического вдохновения. Это совершенно новые, собственно человеческие чувства, неизвестные в животном мире. Возникая в ходе практической деятельности на основе разума и знания, социальные чувства выступают ближайшей, непосредственной основой поведения человека. Инстинкт, разум и социальные чувства — такова триада информационного обеспечения деятельности человека. При этом третий член лишь опосредованно связан с первым. Формирование социальных чувств — это процесс диалектического возврата разума к якобы старому своему биологическому основанию — природным эмоциям и чувствам, но только уже совершенно иным и специфическим по своему содержанию — высшим, или духовным, чувствам. Очевидно, что социальные чувства — более сложное духовное образование, чем разум. Основная ошибка всех прежних представителей «философии чувств» состояла в том, что они считали все чувства, в том числе и социальные, более простым явлением, чем разум.

Возникая непосредственно на основе различных видов рационального мышления, социальные чувства в конечном счете выражают общественные отношения и социальные потребности, которые в снятом виде составляют их действительную природу. В ходе практической деятельности теории, идеи и мысли людей превращаются в их чувства, убеждения и волю. Будучи посланниками разума в сферу бессознательного, впитав в себя содержание иррационального бытия, социальные чувства не утрачивают своей социальной природы, как не утрачивает своей биологической природы организм, усваивая физические и химические вещества. Приобре-

тая форму бытия бессознательного, социальные чувства сохраняют содержание социального — общественные отношения — и тем самым становятся действительностью разума. Всякое социальное чувство появляется в результате работы сознания человека, его размышления. Угрызения совести возникают у человека после того, как он начинает размышлять над своими поступками и оценивать их глазами окружающих. Даже чувство стыда или, по выражению Гегеля, гнев, обращенный вовнутрь, появляется тогда, когда человек осознает место и значение своего поступка.

Исследователи давно отмечают качественное различие функций природных, первичных чувств и социальных, высших чувств. Первые выражают природные потребности, в них заложены потребности биологического вида, безразличные к интересам индивида и общества. Вторые несут в себе потребности общества, этноса, коллектива, личности. Возникновение социальных чувств означает появление нового уровня регуляции деятельности индивида. Уже не биологическая природа, закодированная в генах или инстинктах, а социальные отношения, воплощенные в высших чувствах, выступают регулятором поведения. Этот поворот от биологического к социальному «теоретически можно мыслить как возникновение нового типа активности, который определяется уже не видовым способом существования, закрепленным в инстинкте, а коллективным, опосредующим биологическую связь предметно-деятельным отношением»².

Мыслители и художники, отражая прогрессивные тенденции общественного развития, потребности и интересы передовых классов и общественных сил, стремились разграничить эти два уровня эмоционально-чувственной жизни человека, своими творениями вели человечество вверх, к возвышенному, человеческому, благородному. На первом месте у них всегда стояли социальная деятельность, труд. Ф. М. Достоевский писал, что «лишь трудом и борьбой достигается самобытность и чувство собственного достоинства»³. В противоположность этому идеологи реакционных общественных сил либо прямо и открыто оправдывают и теоретически обосновывают ведущую роль природных чувств и инстинктов в жизни человека и общества, либо маскируют реально существующие качественные различия между природными и социальными чувствами с помощью

псевдонаучных теорий и таких понятий, как эволюционный гуманизм, биосоциальный отбор, биосоциальная природа человека.

Отсутствие ясного представления о природе социальных чувств порождает вечную трагедию незрелого сознания — противоречие между разумом и чувствами, когда человек «не находит в себе сил, чтобы вырваться из гнетущей его раздвоенности сознания, чувств и воли»⁴. Эту раздвоенность нельзя снять простым накоплением знаний. Рост знаний иногда даже может вести к увеличению такой раздвоенности. Только воспитание и возвышение социальных чувств способно преодолеть раздвоение духовного мира личности. Социальные чувства — это посланники общества в душе человека, они призваны оптимизировать его деятельность и создавать внутренний духовный комфорт, необходимый для полноценной жизни и борьбы.

В возвышении социальных чувств выражена вся правда жизни и квинтэссенция человеческой духовности. Вот почему великие мыслители, поэты и художники во все времена были духовными наставниками человечества, первооткрывателями и создателями новых, более высоких форм социальной жизни. Эта новая сфера чувств неизвестна человеку как **природному** существу. Она всецело формируется на основе социальных отношений. Природные свойства человека могут оказывать лишь некоторое влияние на процесс становления этих чувств, но не служат причиной их возникновения и развития. Разум человека, выступая **непосредственной** основой формирования высших социальных чувств, также не является определяющей причиной их возникновения. Разум и социальные чувства, будучи двумя моментами отражения и творчества социального мира, имеют в качестве общей основы **социальные отношения**, общественное бытие и практическую деятельность человека как социального существа.

Исторический материализм впервые в истории философской мысли дает научное обоснование принципа зависимости социальных чувств от материальных общественных отношений, общественного бытия. Но содержание общественного бытия не остается неизменным. Чтобы ясно увидеть материальные истоки и раскрыть действительную природу социальных чувств, необходим **исторический** подход к общественному бытию как **явлению** общественной жизни. Содержание общественно-

го бытия, непрерывно изменяясь, приходит в противоречие не только с социальными институтами, но и с социальными чувствами.

Являясь отражением общественного бытия и выражением, закреплением общественного сознания в сердце человека, социальные чувства обретают относительную самостоятельность, **оценивая** наличное бытие и существующее общественное сознание. Оценочная функция социальных чувств придает особое своеобразие общественному сознанию, сообщая ему необходимую активность и действенность. При этом активность, действенность социальных чувств отличается от активности рационализма своей социальной ориентацией. Холодный рационализм ориентирует человека преимущественно на личное, клановое, классовое; социальные чувства — на коллективное, общенародное и общечеловеческое. Крайний рационализм, обедняя чувства человека, неизбежно ведет к узкому и бесплодному иррационализму. Только формирование и развитие высших, социальных чувств создает необходимый оптимум для социальных действий и позволяет общественному сознанию выполнять его основную интегрирующую функцию в системе общества — человек.

Причиной негативного отношения к действительности может быть не только наличное общественное бытие, но и противоречие между общественным и индивидуальным сознанием. Как правило, на почве абстрактного, умозрительного, чисто просветительного познания социальных явлений вырастают негативные оценки, негативные чувства и иррациональные поступки. Эгоизм, нигилизм, национализм, потребительская психология и другие антисоциальные чувства не только результат слабости мышления, дефектов социального воспитания, но и следствие **незавершенности** социального познания, когда отражение существующего общественного бытия останавливается на уровне рассудка. Но умная голова без умного сердца не может быть надежным ориентиром человека ни в личной, ни в общественной жизни. Формирование умного сердца — не созерцательный, а деятельный процесс соединения потребностей и интересов личности с потребностями и интересами общества.

В свое время Гегель выделил три уровня интересов и потребностей, воздействующих на человеческие чувства: физические, социальные и духовные⁵. Эта геге-

левская классификация потребностей в основном верно отражает их структуру, но простого выделения различных уровней потребностей еще недостаточно для исследования природы социальных чувств. Все уровни потребностей воздействуют на чувства человека, но каждый по-своему. Социальные чувства нельзя рассматривать как простое отражение различных потребностей и интересов. И тем не менее только потребности человека указывают истинный путь к исследованию природы и специфики социальных чувств. Но для этого необходимо не только выявить различные потребности, но и рассматривать их в процессе диалектического развития.

Наиболее последовательно такой подход выражен в известном законе возвышения потребностей. Этот закон исторического материализма носит общесоциологический характер. Он втягивает в орбиту своего действия не только рост материальных потребностей, но и качественное изменение интересов, стремлений, целей настроений, чувств и всех других духовных элементов жизни человека. Возвышение потребностей неизбежно ведет к возвышению социальных чувств, которые отличаются от природных чувств человека прежде всего тем, что опираются на **иной характер развития**, всецело связаны с социальной формой движения материи и ее **отражением** в сознании человека, коллектива, класса и общества.

Являясь качественно новой ступенью развития материи, социальное развитие порождает новый, бесконечный ряд человеческих потребностей, превращающих социальную жизнь в открытую систему в отличие от закрытых биологических систем. В современной экологической ситуации становится ясным, что бесконечное развитие потребностей в данном их виде **иррационально**, ведет к абсурду, к бессмысленной трате сырьевых ресурсов Земли. Все чаще высказывается мысль о необходимости ограничения потребностей человека либо с помощью внешних мер — специальных законов и постановлений, либо путем внутреннего самоограничения, добровольного отказа от излишков в потреблении. Недиаlectически, односторонне сводя потребности к потреблению материальных и духовных благ, сторонники ограничения потребностей, сами того не замечая, говорят о создании еще одной человеческой потребности — потребности в самоограничении потребления. Но эта последняя потребность прямо вытекает из закона

возвышения потребностей, их **качественного** роста. И закон этот требует не ограничения, а безграничного развития потребностей.

Среди потребностей выделяются четыре основных: в материальных и духовных благах, в самосовершенствовании, в труде, в общении. Любая из них, став самоцелью или доминирующей потребностью, неизбежно ведет к обеднению духовного, эмоционально-чувственного мира человека, к формированию рационализированного, но частичного человека, к затуханию его творческих потенций. В действительности все эти потребности незримо подчинены одной главной потребности человека и человечества — потребности в творчестве и совершенствовании мира вещей и отношений. **Развитие** этой потребности объективно **ведет к ограничению иных** потребностей, искоренению потребительской психологии и других антисоциальных чувств. Следовательно, выход не в ограничении, а во всемерном возвышении и развитии истинно человеческих потребностей и социальных чувств. Рожденные в процессе возвышения потребностей, социальные чувства становятся важным средством их дальнейшего развития и возвышения. Иррационализм, на каждом шагу вырастающий из современного рационализма, можно обуздать и включить в процесс творчески созидательной деятельности человечества только путем возвышения социальных чувств. Ибо человек тем и отличается от свиньи, что иногда поднимает голову и смотрит с замиранием сердца на небо.

В истории человеческой цивилизации человек-творец всегда стоял выше человека-потребителя. Этим обеспечивался прогресс человечества. Цивилизации, где начинали доминировать потребительские социальные чувства, деградировали и исчезали. Прогрессивное развитие общественной системы всегда происходило в период доминирования социальных чувств, отражающих творческую природу человеческого духа. Саморазвитие социальной системы — это не механическая перекомбинация вещества природы и потребление природных богатств, а творческое создание новой — «второй природы», которая состоит не только из создаваемого мира вещей, но и включает в себя мир отношений, идей и чувств, идеальные (мысленные и чувственные) конструкции в виде образов, понятий, духовных чувств, которые являются выражением познавательно-творческой потребности человека. Ни внешние запреты, ни внутрен-

ние самоограничения, испытанные на практике двухтысячелетней истории буддизма, христианства и ислама, не могут сдержать рост потребительской психологии и антисоциальных чувств в современном мире. Только развитие потребности в познании и творческом совершенствовании мира вещей и социальных отношений создает реальную возможность для возвышения социальных чувств и формирования у современного человека жизнеутверждающего, оптимистического мироощущения.

2

Процесс становления и развития социальных чувств нельзя адекватно выразить с помощью категорий формальной логики и прямолинейной модели развития. Лишь диалектическая логика и прежде всего закон единства и борьбы противоположностей и закон отрицания отрицания позволяют увидеть специфику формирования социальных чувств. Уже преобразование животных чувств в ходе антропогенеза не было простым эволюционным изменением. Инстинкты и чувства животных на первых порах не просто вытеснялись формирующимся сознанием человека, а качественно преобразовывались под воздействием новых, неприродных отношений, с помощью элементов зарождающегося сознания в свою противоположность — человеческие чувства.

Рассматривая весь ход антропосоциогенеза как движение к более высокой ступени путем **отрицания** приобретений предыдущей стадии и **возрождения** элементов, которые были вытеснены на этой стадии ныне отрицаемыми приобретениями, можно ясно увидеть как движущие рычаги прогресса в развитии социальных чувств превращаются в свою противоположность. Каждое новое приобретение формирующихся людей, в ходе его прямолинейного развития, на определенном этапе заводит в тупик, становится причиной самоистребления, ставит человеческие популяции на грань уничтожения.

В условиях эволюционного тупика и угрозы биологического вымирания, когда не только отдельные особи, но и целые популяции были охвачены инстинктивным страхом перед хищниками, существование гоминид во многом зависело от превращения их биологических эмоций и чувств в собственную, уже не биологическую по своему содержанию противоположность. Перейдя к систематической привычной коллективной орудийной

деятельности и преодолев инстинктивный страх перед огнем, человеческие популяции обрели новое, неизвестное в животном мире чувство социальной защищенности.

Появление чувства защищенности, которое по сути своей было противоположно животному инстинкту самосохранения, делало наших предков равными по силе с другими видами животных. Более того, вооруженный палкой, камнем и огнем, действуя вместе с сородичами, формирующийся человек поднялся на высоту, недостижимую для других животных. Присвоив себе силы палки и огня, кооперируя свои действия с товарищами по оружию, человек оказался под защитой невидимых, но реально действующих социальных сил, ядром которых были новые небиологические отношения. Однако даже заняв царственное положение в животном мире, человек не мог еще установить господства над своей биологической природой. Внутри популяций, в отношениях между особями еще сохраняли свое действие и биологическая доминанта, и стадные чувства. В этих условиях палка в руках вожака гаремного стада — самой первой, примитивной, но уже социальной организации — из орудия защиты популяции от внешних врагов превратилась в орудие истребления наиболее способных сородичей.

Без новых социальных объединений и без социальных чувств, духовно цементирующих эти объединения, популяции гоминид, объединенные в гаремные семьи, неумолимыми законами естественного биологического отбора были обречены на исчезновение. Только та часть гоминид, которая вопреки своим биологическим инстинктам переходила к новой форме отношений и утверждала в своей среде новые антидоминантные чувства биологического равенства, смогла сохранить свое существование. Гаремные отношения были невозможны в животном мире. Они явились следствием развития первого этапа систематической привычной орудийной деятельности, которая породила у вожаков гаремных стад не только человеческое чувство защищенности, но и античеловеческое чувство физического превосходства. Однако с дальнейшим развитием орудийной деятельности наиболее важное значение приобретает не сила палочных ударов, а умелость и умение сотрудничать. Агрессивный деспотизм вожака ставил гаремные семьи в биологически невыгодное положение по срав-

нению с первобытной ордой, где устанавливается запрет на гаремные отношения и ограничивается действие биологической доминанты. Выход из тупика вновь был найден на пути совершенствования социальных отношений и становления новых социальных чувств.

Развитие социальных связей внутри первобытной орды, рост коллективного сознания и социальных чувств ограничивали и социализировали животные чувства и инстинкты человека. Первобытный коллектив не только умножал силы людей, но и определял поведение индивида. «Зоологический индивидуализм,— отмечал В. И. Ленин,— обуздала не идея бога, обуздало его и первобытное стадо и первобытная коммуна»⁶. Первобытное стадо не могло до конца обуздать зоологический индивидуализм, ибо оно развивалось еще в значительной мере на основе биологических закономерностей. И чувство зоологического индивидуализма становится главным препятствием для развития социальных чувств, угрожая дальнейшему существованию человеческих популяций. Если в гаремном стаде сохранение биологической доминанты в сфере половых отношений угрожало гибелью популяциям путем истребления особей мужского пола, то в мустьерской орде зоологический индивидуализм с наибольшей силой угрожает существованию хранителей социального наследства — стариков, женщин, детей. Создав надежные орудия защиты от хищных животных, формирующийся человек оказался плохо защищенным от животных начал в себе самом. Эти начала не были помехой для животных. По мнению современных этологов, зоологический индивидуализм отсутствует даже в отношениях между хищными животными одного вида. Зоологический индивидуализм зарождается лишь в среде формирующихся людей. Только умноженный на силу палочных ударов, животный эгоизм мог переродиться в зоологический индивидуализм и привести к систематическому истреблению себе подобных. Выход из этого противоречия был найден на пути формирования чувства социального родства, материальной основой которого выступала потребность использования социального опыта общины для развития и совершенствования орудий труда.

Переход к новому этапу формирования социальных чувств происходит в орде неандертальцев. Здесь человеку пришлось столкнуться с такими противоречиями в развитии социальных чувств, которых не было на пре-

дыдущих этапах антропосоциогенеза. Совместный труд порождал устойчивые отношения в орде. К биологическим связям прибавились социальные, и биологический механизм регулирования половых отношений был выведен ими из естественного равновесия. В природе нет явления, именуемого кровосмешением. Оно было порождено чувством социального родства в стадной общине неандертальца. В период становления стадных общин это чувство ограничивало зоологический индивидуализм, но, породив противоречия между биологическими и социальными связями в конце мустьерской эпохи, оно начинает тормозить дальнейшее совершенствование интеллекта и социальных чувств. Поэтому община кроманьонца была вынуждена встать на путь ограничения биологических связей между родственниками. На новой социальной основе возрождается чувство индифферентности к особям родственной материнской линии. Половые табу формируются как социальное чувство, регулирующее отношения между полами с помощью социального механизма. Социальные отношения и социальные чувства родовых коллективов стали доминировать не только в сфере производства материальных благ, но и в области детопроизводства. Общество начинает развиваться на своей собственной, социальной основе.

Чувство уравнительного коллективизма, зародившееся в орде неандертальца, достигло своего расцвета в родовой коммуне кроманьонца. Община явилась одним из основных факторов формирования таких социальных чувств, как справедливость, сочувствие, сопереживание, стыд, совесть. Чувство справедливости родилось из признания непререкаемости традиций, обычаев и норм социальной жизни общины. Оно выражало коллективную потребность в сохранении духовных и социальных завоеваний рода. Традиции поднимают разум и чувства общинников до уровня, завоеванного предшествующими поколениями. Действие стихийных сил природы постоянно разрушало творчество социальных сил: орудия ломались, их наиболее опытные творцы умирали. Сохранить социальное наследство можно было только путем закрепления идей в социальных чувствах и нравственных институтах: обычаях, традициях, ритуалах, социальных нормах и церемониях, в чувствах сопричастия и сопереживания, в тех особенностях сознания, которые получили в первой половине

XX в. наименование пралогического мышления, или комплексного сознания. Важнейшими становятся чувство сопричастия к родовому коллективу и чувство уравнительности в распределении добываемых материальных благ. В период восхождения общинного строя эти чувства воспитывали смелого, гордого, трудолюбивого, честного человека.

Чувства уравнительного коллективизма и сопричастия формировали высшие социальные чувства лишь до тех пор, пока общинный строй шел по пути прогрессивного развития, но производительность труда была еще столь низкой, что только напряженный труд всех членов общины обеспечивал ей нормальное существование. В период упадка и разложения общин, с появлением прибавочного продукта эти чувства играют уже прямо противоположную роль. Лишая человека материальной и моральной заинтересованности в повышении производительности труда, они способствовали появлению грубого эгоизма, тунеядства, лжи, зависти, мести и других антисоциальных чувств и стремлений. Энергия людей оказалась направленной не в русло производства, а в русло распределения. Чувство уравнительности, примитивный коллективизм и постоянные переделы внутри общины сковывали творческую инициативу наиболее предприимчивой части общинников.

Выход из этого тупика лежал в сфере развития нового типа общественного бытия — частной собственности на орудия и средства производства, в становлении нового, индивидуалистического типа общественного сознания и индивидуалистических социальных чувств. Чувство уравнительного коллективизма из силы, которая когда-то спасла формирующегося человека от самоистребления, превращается в силу, разрушающую общество. В этих условиях переход к личной, а затем и частной собственности, индивидуальное присвоение и пользование орудиями производства и произведенной продукцией были прогрессивными явлениями. Чувство индивидуализма занимает ведущее место во всех частнособственнических цивилизациях.

Прогрессивное значение индивидуалистических чувств ярко проявилось в периоды становления индивидуалистических цивилизаций, развитие которых сопровождалось вытеснением высших социальных чувств, рожденных общинными отношениями. В эпохи упадка индивидуалистических цивилизаций господствующие

классы все больше были вынуждены апеллировать к изначальным, животным чувствам человека, что неизбежно вело к разрушению человеческого в человеке. Критикуя бездушный буржуазный рационализм, А. М. Горький еще в конце XIX в. писал, что «развитие человека с некоторой поры идет криво — развивается ум наш и игнорируются чувства»⁷.

Эти пророческие слова с полным правом можно отнести и к нашему времени. Специалисты самых различных областей науки, искусства и культуры, изучающие основные тенденции развития сознания в условиях научно-технической революции, все чаще, определеннее и громче говорят об отставании и деградации эмоциональных сторон духовной жизни человека. Так, по мнению экспертов по проблемам экологии, «спасение человечества... будет полностью зависеть от его эмоционального пробуждения»⁸. Но индивидуалистический рационализм уже не в состоянии эмоционально пробудить человечество. Теперь он порождает не светлые и умные, а темные чувства — страх, чувство бесперспективности, агрессивные устремления, пессимизм, бесплодный нигилизм, национализм. Псевдонаучные теории индивидуалистического рационализма XX в. отличаются от наивных мифов первобытного общества тем, что творцы первобытной мифологии искренне верили в реальность своих фантазий, а творцы мифов XX в. верят лишь в безграничную глупость масс, которые наивно доверяют их «науке». В древности мифы рождали чувство общности и сплочения между людьми, чувство сопричастия с деятельностью коллектива. Мифы XX в. рожают лишь чувства неприязни и отчуждения. «Если ученый с трибуны, с кафедры или в книгах сознательно говорит неправду, сознательно поддерживает ложь и фальсификацию, он не только погрешает против органических законов бытия, он вопреки всякой видимости и злобе дня и народу своему приносит не пользу, а тяжкий вред, отравляя ему воздух и землю, пищу и питье, отравляя мышление и чувство справедливости и помогая всем злым и враждебным силам, которые грозят ему уничтожением»⁹.

Кризис современного рационализма и сциентистской модели общественного сознания в значительной мере вызван тем, что они не удовлетворяют наиболее важные духовные потребности личности — потребности в высших, или духовных, чувствах. Только рационализм

диалектико-материалистической философии в состоянии устранить холодный, как пепел, иррационализм, рождаемый современным сциентизмом. Последовательное и сознательное применение законов диалектики к сфере духовного творчества позволяет создавать не мифы и иллюзии, а социальные реалии в форме вполне познаваемых и воспринимаемых человеком социальных чувств, зажигающих свет истины и свет любви. Выражая внешнее через внутреннее, социальные чувства оказываются субъективными по форме, но объективными по содержанию. Это не религиозные чувства, где лишь **бессознательно**, в мистифицированной форме находят отражение социальные реалии, а чувства о существующих общественных отношениях и идеях, **сознательно** выражаемых и творимых социальными действиями индивидуальных и коллективных субъектов.

Новая диалектико-материалистическая философия, социально ориентированная на коллективистский характер практической деятельности, способна научно осмыслить и реально содействовать возрождению и становлению высших социальных чувств современного человечества. Становление коллективистского типа общественного бытия ведет к возрождению высших социальных чувств, возникших в период становления человека и прогрессивного развития общинных отношений, но утраченных в эпоху господства механических цивилизаций, основанных на голом расчете и догматическом рационализме. Этот возврат «якобы к старому» поднимает человечество на новую ступень духовного прогресса: идет процесс возрождения **принципа** коллективизма, а не реставрация **содержания** родового коллективизма и чувств социального родства матрилинейной или патриархальной общины. Во всех прежних формациях человек оставался рабом общественных отношений и социальных чувств, которые действовали как слепая природная или религиозная сила.

Только познав действительную природу социальных чувств, их можно формировать независимо от религии как продукт свободного и сознательного творчества.

Среди социальных чувств, рождаемых в процессе освобождения человека от гнетущих идеологических и религиозных пут, особо важное значение имеют глобальные чувства социальной перспективы и ответственности за судьбу планеты Земля. Только становление и развитие этих чувств может вывести человечество из

того тупика, в который заводит его механистическая, бездуховная цивилизация.

Современная цивилизация формирует высшие социальные чувства, объединяющие не общины, семьи или племена, не сословия или классы, не отдельные государства или нации, а человечество в целом. Чувство бережливости преобразуется не в семейное чувство или чувство отдельного хозяйчика, а в чувство коллективное и даже планетарное, в заботу о культурных, материальных и природных ценностях трудового коллектива, общества, нации и человечества. Высшие социальные чувства сегодня становятся чувствами общечеловеческой солидарности. Чувство ответственности не ограничивается семьей, предприятием или государством, а расширяется до границ всего человечества, создавая **перспективу выживания** земной цивилизации. Становление высших социальных чувств — не стихийный процесс, а результат сознательной, планомерной деятельности всех прогрессивных сил современной эпохи.

Глубокий кризис охватил сегодня все основные сферы деятельности человека и общества — политическую, духовную и экономическую. Живущего ныне человека защитят не материальное и военное могущество и даже не организованное во всех регионах земного шара демократическое антивоенное движение, таким защитным средством станут внутренняя **духовная перестройка человека**, формирование новых социальных чувств, новой эмосферы Земли.

Рождается новое планетарное социальное чувство — **чувство ответственности за судьбу планеты Земля**. Чувство социальной перспективы и чувство ответственности за судьбу планеты Земля стоят у истоков новой цивилизации, они пока еще не преобладают в существующей эмосфере Земли, но уже играют ведущую роль среди социальных чувств нашей эпохи. Эти планетарные чувства являются ядром современной эмосферы Земли. Они объединяют всех людей доброй воли, организуют и умножают силы прогресса, борющиеся за реальное всеединство и существование человечества.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Кедров Б. М. Логико-психологический анализ открытия // Наука и жизнь. 1965. № 12. С. 8.

- ² *Иванов В. П.* Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977. С. 37.
- ³ *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Рукописная редакция // Полн. собр. худож. произведений: В 30 т. М.; Л., 1929. Т. 11. С. 16.
- ⁴ *Сохань Л. В.* Духовный прогресс личности и коммунизм. Киев, 1966. С. 231.
- ⁵ См.: *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. М., 1968. Т. 1. С. 102—103.
- ⁶ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 48. С. 232.
- ⁷ *Горький М.* Письмо И. Е. Репину от 23 ноября 1899 г. // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 28. С. 101.
- ⁸ *Уорд Б., Дюбо Р.* Земля только одна. М., 1975. С. 20.
- ⁹ *Гессе Г.* Игра в бисер. М., 1969. С. 353—354.

ЛИКИ ИНАКОМЫСЛИЯ

Проблема инакомыслия многоаспектна и многозначна. Я не стану перечислять грани ее возможного анализа. Бесплодное занятие! Заявить, что темой статьи будет мышление, которое выходит за рамки привычного и стереотипного, значит, высказать в общем-то банальную мысль. На первый взгляд, проблема инакомыслия вроде бы надуманна, ведь человеческое мышление не стоит на месте, оно так же изменчиво, как и сама жизнь. Но так ли это на самом деле?

Проблема инакомыслия выходит за пределы религиозно-теологической тематики, хотя возникла она в лоне христианской традиции в связи с обоснованием еретических учений.

Инакомыслие как феномен человеческой культуры выявляется в человеческой деятельности и не может быть локализовано в памятниках культуры, ибо последние — лишь результат тех процессов, которые происходили в общественной жизни. В таких понятиях, как «Бог», «человек», «жизнь», «вера», «надежда», «любовь», «смерть», не содержится ни мыслительного, ни инакомыслительного субстрата, по которому мы могли бы судить о духовности того или иного периода человеческой истории. «Состояние мысли,— подчеркивает М. К. Мамардашвили,— всегда есть некоторый дополнительный живой акт, случающийся вместе со значением понятий, в том числе и высоких»¹. Это верная и глубокая мысль. Инакомыслие тоже «дополнительный живой акт». Это специфическое, особое мышление, но не по ту сторону культуры, не позади и не впереди нее, оно в самой культуре, сопровождает каждый переломный этап человеческой истории; инакомыслие — барометр, указывающий на переход от одной ступени исторического развития к другой. Инакомыслие — это и обращение к культуре прошлого, настоящего и зарождающегося будущего, и скрупулезный анализ того, что составляет, так сказать, нормальное состояние мысли и что выступает отклонением от нормы, стан-

дарта, канона и т. д. и является способом его верификации. Иной способ, по-моему, просто невозможен.

Формы инакомыслия бесконечны, как и сама культура². Но у этой бесконечности есть свои пределы — инакомыслие всегда сопряжено с вопросом об отношении одного и другого, но не обязательно об отношении старого и нового, прогрессивного и реакционного. Отнюдь! Инакомыслие непременно связано с отношением исчезающего и возникающего, сущего и должного. А этого, как я попытаюсь доказать, уже достаточно, чтобы в понятии «инакомыслие» видеть нечто большее, чем просто отрицание общепринятого. Инакомыслие — это такое состояние мышления, когда человек оценивает не только содержание своих поступков и не то, что из них должно последовать, а «формы и принципы, из которых следует сам поступок»³. Это предельная форма инакомыслия, имеющая нравственный смысл, оттенок; она проистекает из способности людей думать своим умом и «поступать, не нуждаясь для этого во внешних авторитетах»⁴.

«Все императивы,— подчеркивает И. Кант,— выражены через долженствование и этим показывают отношение объективного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью (принуждение). Они говорят, что делать нечто или не делать этого — хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо. Но практически хорошо то, что определяет волю посредством представлений разума, а стало быть, не из субъективных причин, а объективно, т. е. из оснований, значимых для всякого разумного существа как такового»⁵.

Различие между сущим и должным было и будет всегда. Вопрос, разумеется, не в том. И. Канта волнует проблема отношения к должному. Его императив — это форма инакомыслия, это форма морального закона⁶. Но и стандартное, каноническое мышление тоже ведь форма, это закон функционирования культуры. Столкновение между сущим и должным неизбежно приводит к инакомыслию. Но это не просто та действительность сущего, которую предстоит принять или отвергнуть, но обязательно освоить, но и то сущее, которое неотделимо от нас, и оно-то является необходимым условием отношения к миру.

М. К. Мамардашвили в своей умной, волнующей душу статье «Сознание и цивилизация» пишет: «У меня ощущение, что среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX в., одной из главных и часто скрытой от глаз является антропологическая катастрофа... Я имею в виду событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни»⁷. Речь здесь идет о разрушении мира ценностей. Могут возразить, что ценности никогда не были абсолютными, всегда что-то изменялось в мире ценностей, одни символы приходили на смену другим. Все это так. Но М. К. Мамардашвили говорит о цивилизованных основах человеческой жизни, имеющих характер неких абсолютов, о распаде сложившегося мира ценностей. Инакомыслие как раз и характеризует время зарождения, становления одних и распада других ценностных символов, понятий, идей, образов и т. д. Иными словами, проблема инакомыслия сопряжена с проблемой исторического или социального времени. Сделаю необходимое отступление.

Понятия «период античности», «период средневековья», «период Возрождения», «время Петровских реформ» символизируют внутреннее единство многообразных социальных процессов. Они окрашиваются конкретными впечатлениями, ассоциациями, порождая уверенность относительно скрывающегося за ними содержания или смысла. Между тем специфика, например, «времени Ренессанса» начинает ускользать, едва мы приступаем к его дефиниции (как ускользает от определений хорошо ощущаемое всеми время XX в.). Трудность состоит уже в том, что социальное время той или иной эпохи, периода или цивилизации, растворяется в ее экономических и социальных процессах, психологических стереотипах, нравах, лексике, логических процедурах, художественной стилистике и т. д., имеет широкий спектр характеристик.

Исследователь довольно легко узнает все, что относится к той или иной эпохе, несмотря на многообразие и несходство ее чувственных и формальных характеристик в социальной структуре, политике, литературе, живописи, религии и т. д. Это наводит на мысль о существовании «духа времени того или иного периода,

эпохи» — выражение, которое исследователь склонен заключать в кавычки, потому что в отличие от эмпирически устанавливаемых особенностей тех или иных исторических эпох и периодов дух времени, как и полагается духу, неуловим и загадочен. Он кажется пустой абстракцией, чистой длительностью, абсолютной хронологией, например, период итальянского Возрождения (XIV—XVI вв.), период индустриализации СССР (1929—1940 гг.), однако он слишком далек от абстракции.

Интегрирующее понятие, каким является социальное время, входит в плоть и кровь исследователя и кажется чем-то естественным, «ведь античность действительно существовала», «ведь средневековые — прожитый этап человечества»... Это, разумеется, так. Но убежденность в этом складывается под воздействием науки и культуры. В действительности же существовали лишь различные поколения людей, «низы» и «верхи» обществ, социальные классы, слои и группы, исторические и этнические общности, политические деятели, крестьяне, ремесленники, поэты, художники, музыканты, философы, различного рода авантюристы... а также все то, что ими создано. В качестве конкретной эпохи соответствующие факты концептуализируются историографией. Но как только мы отдаем себе отчет в этом обстоятельстве, логический круг разрывается, ибо знакомство с конкретными историческими эпохами и периодами, или, иначе говоря, с состояниями социального времени (ведь социальное время каждой исторической эпохи уникально), через различные истолкования не только не подрывает объективности исторических понятий, характеристик, но дает, пожалуй, их единственно возможное доказательство.

Осознать неповторимость социального времени той или иной эпохи можно лишь в непосредственном общении с историческими источниками и свидетельствами — экстраполяции здесь бесполезны. Никакая последовательная и исчерпывающая индукция не обнаружит этого единства, если угол зрения не будет задан заранее. Приведу пример.

Мы не сомневаемся, что религиозное рвение Бернара из Клерво в борьбе с еретиками, которых он называл, «лисенятами, портящими виноградники», отразило не только растущее беспокойство церкви в связи с ростом еретических движений, но и скрещивание, столкно-

вание двух мировосприятий, двух ощущений времени: церковного и «времени лисенят». Но где начинаются контуры восприятия времени и где кончаются? Их определение или вычленение зависит от мировоззренческой и методологической ориентации самого исследователя, от того, какие социально-стратификационные, социально-политические и в конечном счете экономические вехи устанавливаются в исследуемом материале на основе заданного угла зрения.

Так что же позволяет уяснить в проблеме инакомыслия идея социального времени? В данном случае, по-видимому, особенности мироощущения и мировосприятия, которые были характерны для европейского общества XIII—XV вв., особенности столкновений между ортодоксией и ересью. Если христианская ортодоксия была в целом привержена линейному видению времени — от прошлого через настоящее к будущему (хотя и включала элементы циклизма), то ереси во многом тяготели к циклическим представлениям времени⁸. Сторонником циклизма времени был, например, христианский философ Сигер Брабантский (он был обвинен в ереси и убит)⁹.

Что же следовало из идеи цикличности времени? В христианской ортодоксии время мыслилось как линейное и необратимое, каждый момент его трактовался как уникальный и неповторимый. Линейное время характеризовалось эсхатологичностью — направленностью к пределу, завершенности. Лишить время направленности к концу света, по сути дела, означало утратить надежду на спасение, породить сомнения в близком пришествии Христа — символе веры, который во многом обуславливал мироощущение, стиль жизни, ценностную ориентацию человека средневековья. Наконец, лишить время атрибута эсхатологичности — значит отказать священной истории в провиденциальном назначении. Провиденциальное назначение священной истории обосновывалось различными пророчествами.

Известно, что Библия содержит шестнадцать Книг Пророков. В Книге Пророка Иеремии читаем: «Так говорит Господь: проклят человек, который надеется на человека и плоть делает своею опорой, и которого сердце удаляется от Господа. Он будет как вереск в пустыне и не увидит, когда придет доброе, и поселится в местах знойных в степи, на земле бесплодной, необитаемой. Благословен человек, который надеется на Гос-

пода, и которого упование — Господь. Ибо он будет как дерево, посаженное при водах и пускающее корни свои у потока; не знает оно, когда приходит зной; лист его зелен, и во время засухи оно не боится и не перестает приносить плод. Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнаёт его? Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодам дел его».

Как должен был человек относиться к таким пророчествам и каков их смысл? В иерархии ценностей пророчество стояло выше всех других форм человеческого знания. Священная история — это по сути своей система ценностей, которые Господь возгласил устами пророков. Пророчества наполнены символами. Отсюда и инакомыслие, возникшее как истолкование, интерпретация символов, с помощью которых человек средневековья выражал «не столько идеи, им уже освоенные, сколько идеи, которыми он еще не овладел и, следовательно, которые рационально сформулировать был не в состоянии»¹⁰.

Положительное значение инакомыслия заключалось в том, что оно медленно и неуклонно, на каждом крутом повороте человеческой истории изменяло «метафизические предпосылки и образное содержание нашего сознания»¹¹ так, что старые понятия вызвали новые ассоциации. И в этом смысле инакомыслие для каждой исторической эпохи являлось даже более важным феноменом, чем появление новых отраслей знания и техники. До сих пор не существует однозначного понимания места инакомыслия в истории культуры и мышления. Но, думается, невозможно писать историю человеческого мышления, не предприняв глубокого исследования нестандартных, безумных идей всех эпох.

Поверим же в то, что призвание инакомыслия — божественное безумие человеческого духа, бегство от раздражающей назойливости убогости, серости и стандартности. Таков Кириллов в романе Ф. М. Достоевского «Бесы». Кириллов весьма существен для этого романа, он фундаментален и достаточно безумен. И хотя многие сегодня убеждены, что инакомыслие не приносит непосредственной пользы для повседневного обихода, анализ логики мышления Кириллова показывает, что важна почти любая идея, которая выталкивает мышление из рутины наличных образов и абстракций. Вот любопытный диалог Кириллова и Ставрогина.

— Я, конечно, понимаю застрелиться,— начал опять, несколько нахмурившись, Николай Всеволодович, после долгого, трехминутного задумчивого молчания,— я иногда сам представлял, и тут всегда какая-то новая мысль: если бы сделать злодейство или, главное, стыд, то есть позор, только очень подлый и... смешной, так что запомнят люди на тысячу лет и плевать будут тысячу лет, и вдруг мысль: «Один удар в висок, и ничего не будет». Какое дело тогда до людей и что они будут плевать тысячу лет, не так ли?

— Вы называете, что это новая мысль? — проговорил Кириллов подумав.

— Я... не называю... когда я подумал однажды, то почувствовал совсем новую мысль.

— «Мысль почувствовали»? — переговорил Кириллов. — Это хорошо. Есть много мыслей, которые всегда и которые вдруг станут новые. Это верно. Я много теперь как в первый раз вижу. (...)

— Вы любите детей?

— Люблю,— отозвался Кириллов довольно, впрочем, равнодушно.

— Стало быть, и жизнь любите?

— Да, люблю и жизнь, а что?

— Если решились застрелиться.

— Что же? Почему вместе? Жизнь особо, а то особо. Жизнь есть, а смерти нет совсем.

— Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?

— Нет, не в будущую вечность, а в здешнюю вечную. Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно.

— Вы надеетесь дойти до такой минуты?

— Да.

— Это вряд ли в наше время возможно,— тоже без всякой иронии отозвался Николай Всеволодович, медленно и как бы задумчиво.— В Апокалипсисе ангел клянется, что времени больше не будет¹².

Я процитировал этот диалог, чтобы показать логику мышления человека, утверждающего, что мир, бытие — абсурд¹³. Для него пространство жизни лишено каких-либо изменений, оно не сопряжено со временем. В этом пространстве не может идти речи о прошлом и будущем. Человек, живущий в таком пространстве, не должен прибегать к понятию «совесть», поскольку оно обозначает оценку фактической стороны жизни. Логика нормального, стандартного человека базируется на том, что состояние жизни не входит аналитически в содержание понятия «жизнь». Состояние жизни, ее пространственная форма — это возможное раскрытие и развертывание тех сил и тенденций, которые в ней заложены, освоение ими иных, незанятых жизнью ниш, уровней и т. д. Состояние жизни — это актуальное преодоление энтропии, хаоса, беспорядка. Поэтому определить это состояние можно через противоположность,

через то, что не является жизнью. Логика Кириллова, логика абсурдиста — это стремление определить состояние жизни посредством понятия «жизнь». Кириллов ведь сам заявляет: «Жизнь есть, а смерти нет совсем». Но тем самым кирилловское сознание становится разорванным, его инакомыслие — следствие той парадоксальности, которая обусловлена «двумя несовместимыми принципами»¹⁴. С одной стороны, Кириллов воспринимает жизнь как высшую ценность, которая дарована каждому человеку актом его рождения, с другой, пытается возвыситься над эмпирической данностью жизни. «Есть секунды — их всего зараз проходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть»¹⁵. Стремление Кириллова возвыситься над жизнью лишено смысла, оно не позволяет ему трансформироваться в «самость» через опредмечивание и распредмечивание событий, вещей. В стремлении Кириллова причинная связь событий разрывается или, хуже того, разрушается. Моменты «здесь» и «теперь» — это не узловые точки сознания, не звенья в эмпирическом состоянии жизни, но нечто такое, что всегда было и исполнится в будущем, поэтому нет оснований для стремления к единству места, времени и действия. Для Кириллова есть только одно место — пространство жизни, лишенное изменения, есть только одно время — «сейчас», но оно всегда было, есть и будет — сейчас, и есть одно действие — это «перемениться физически или умереть».

Подведу некоторые итоги. Обыденное, стандартное, обывательское отношение к жизни, к бытию не может существовать само по себе. Более того, именно в соотношении с сознанием абсурдиста стандартное, обывательское отношение к жизни достигает предельной «закругленности», самостоятельности, всеобщности и необходимости. Но этой завершенности обывательское отношение к жизни достигает только в соотношении с логикой абсурдиста, отрицающего смысл человеческой жизни. Также и логика абсурдиста имеет всеобщий смысл только в соотношении с обывательской (претендующей на такую же всеобщность) точкой зрения на мир. Обывательское и абсурдистское отношения к бытию, жизни могут удаляться друг от друга, совершенст-

воваться, но не могут существовать друг без друга. Эти образы мира и бытия переходят на пределе друг в друга и только в своем споре, взаимоопровержении и взаимообосновании дают полное, целостное мировосприятие, не покрываемое ни одним из этих взаимоисключающих отношений к бытию, жизни.

Поскольку я начал статью ссылкой на М. К. Мамардашвили, то цитатой из его же статьи закончу. «Чтобы не заставлять читателя слишком серьезно думать над некоторыми терминами (я имею в виду только термины, а не проблемы; над проблемой стоит думать серьезно, но мои термины необязательны), выражу свой опыт «зазеркального существования» так. Вся моя «теория» сознания может быть сведена к одному семени в одном раннем переживании. К первичному впечатлению точки встречи цивилизации, с одной стороны, и глухой жизни — с другой. Я чувствовал, что моя попытка оставаться человеком в охарактеризованной ситуации гротескна, смешна. Основы цивилизации были подорваны настолько, что невозможно было вынести наружу, обсудить, продумать собственные болезни. И чем меньше мы могли вынести их наружу, тем больше они, оставшись в глубине, в нас прорастали, и нас уже настигало тайное, незаметное разложение, связанное с тем, что гибла цивилизация, что нет агоры»¹⁶.

Чтобы понять то или иное достижение человеческой культуры, необходимо рассмотреть, оценить его с точки зрения различных форм понимания (несводимых ни друг к другу, ни к какому-то особому пониманию), необходимо наличие сопряженности различных, исключających и предполагающих друг друга духовных миров. Уничтожение инакомыслия — «самая страшная катастрофа, ибо касается она человека, от которого зависит все остальное»¹⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 144.

² См.: Там же. С. 147.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 254.

⁴ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 149.

⁵ Кант И. Указ. соч. С. 251.

⁶ См.: Там же. С. 224.

⁷ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 107.

⁸ См.: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 79; Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 129—135.

- ⁹ См.: Быховский Б. Э. Сигер Брабантский. М., 1979. С. 138—139.
- ¹⁰ Барз М. А. Указ. соч. С. 158.
- ¹¹ Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 77.
- ¹² Достоевский Ф. М. Бесы. М., 1990. С. 243—244.
- ¹³ См. также: Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 295—300.
- ¹⁴ Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия. М., 1982. С. 213.
- ¹⁵ Достоевский Ф. М. Указ. соч. С. 568.
- ¹⁶ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 119—120.
- ¹⁷ Там же. С. 121.

ОНТОЛОГИЗАЦИЯ ИСТИНЫ В СИСТЕМЕ САКРАЛИЗОВАННОГО ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Предметом данной статьи является феномен санкционированной истины. Когда и почему на смену авторитету истины научно доказанной приходит авторитет истины санкционированной? Когда вместо долгого пути доказательства в ученом сообществе истина санкционируется наподобие правовой нормы, т. е. каждому вменяется в обязанность мыслить только так, а не иначе, индивидуальная мысль утрачивает авторитет истины и истина сама начинает нуждаться в санкциях. Истина санкционируется и принимает безличный, а скорее сверхличный статус, что и обуславливает затем ее сакрализацию, т. е. надчеловеческое, не от мира сего существование. Теперь под ее содержание можно подвести любой интерес, поддержанный силой государства, вплоть до оправдания жестокости под видом революционной целесообразности, шельмования инакомыслящих от имени и по поручению революции. Революция превращается в кровожадного Молоха, безличного идола, санкционирующего все новые и новые жертвы под видом служения революционной истине. На этой основе создается не только своеобразная телеология революции, но фактически и теология ее. Истина приобретает сакральный характер.

Как произошел этот новый поворот к онтологизации истины? Ведь уже в антропологическом материализме Л. Фейербаха мышление освобождалось от сакральности. По Л. Фейербаху, мышление есть не божественная сущность, а естественная человеческая способность, неотделимая от мозга, телесной организации человека, неразрывно связанная с чувственным отражением внешнего мира. Фейербах подверг десакрализации не только сам процесс мышления, но и его продукт: он доказал, что гегелевское домировое существование абсолютной идеи есть остаток веры в потустороннего творца. Материализм Фейербаха реабилитировал истину антропологически: вторичный для идеализма вещественный, чувственно воспринимаемый мир есть единственно действительный мир, поэтому сознание и мышление при кажущейся их сверхчувственности — продукты вещественного, телесного ор-

гана — мозга. Отсюда носителем сознания может быть только индивид. В философии Фейербаха истина приобретает человеческую меру, антропологическое бытие, гуманистический статус.

В религиозном сознании онтологизация истины — результат слитности субъекта и объекта истины. На онтологизации истины держится и религиозная философия, ибо религиозная гносеология есть одновременно и религиозная онтология: творение бога и его познание.

Начало секуляризации знания — начало деонтологизации истины. П. А. Сорокин подсчитал, что из двух тысяч лет существования христианства в Западной Европе почти половина приходится на процесс секуляризации, вызревания внутри христианства совершенно десакрализованной, светской культуры¹. К. Маркс отмечал заслуги Лютера в десакрализации сознания. Учение Лютера уже не нуждалось во внешней санкции. Более того, оно фактически ликвидировало все внешние по отношению к сознанию человека санкции. Результат превзошел ожидания². Что говорить тогда о влиянии английского деизма XVI в. и материализма XVII в., скептицизма и тем более французского материализма XVIII в.? Секуляризация последовательно вела к атеизму.

Опорой религиозной истины служила внешняя санкция. Уже античная философия дает материал для размышления. Первоначально субъект истины как источник знания и конкретный носитель истины совпадали. Источником санкционирования истины являлся авторитет Учителя. Служение этой истине было обязательным для всех последователей его учения, но на добровольной основе. Кто начинал сомневаться, отходил от Учителя. Аристотель обрел независимость от «Академической» истины Платона, только создав свой собственный Ликей. А вот труды Демокрита Платон, согласно легенде, сжигал. Это уже означало применение санкций против инакомыслия. Приговор Сократу в чистом виде выражает феномен санкционированной истины. Это значит, что в числе социальных норм появляется запрет на мышление.

Но чтобы такой запрет существовал, необходим своеобразный жреческий кодекс, в котором божественная воля или божественный разум находили бы свою кодификацию, т. е. начинали выступать как законченная система сакральных постановлений, ведомая только посвященным. (Отсюда и обычай санкционирования истины.)

Такой кодекс был необходим в условиях толкования священных текстов, ибо хранил истину божественной воли. Но санкция не может быть чисто моральной. Даже христианство победило окончательно, только заручившись поддержкой государства, т. е. при посредничестве насилия.

Демократизация социальных отношений и секуляризация духовной жизни упраздняют феномен санкционирования истины: учение Руссо не нуждалось в санкциях для своего распространения, и авторитет его соответствовал выраженной в нем исторической истине как форме осознания социальной справедливости. Истина распространялась без посредства санкций. Идеи Просвещения в целом — с их культом пользы — не нуждались в принудительном санкционировании — общество и без того было заинтересовано в такой истине.

Закономерностью является возрастание объема санкционированных истин по мере тоталитаризации социальных систем.

Любимая категория Гегеля *Totalität* не всегда соответствует своему изначальному значению целостности. По большей части она означает уступку единичного общему, поглощение единичного **без остатка**, торжество общего. А это уже не целостность, а именно тотальность в ее современном понимании, когда, по меткому замечанию Г. Манна, человек ощущает себя «молекулой божественного плевка».

К. Маркс, выступив с критикой антропологизма Л. Фейербаха, в своей гносеологии сохранил некоторые тенденции гносеологии Гегеля; в результате восторжествовала линия на онтологизацию истины, что способствовало общей тенденции мифологизации общественного сознания в учениях социалистической ориентации. Идеологии марксизма с самого ее зарождения сопутствует кодекс классовости истины, поэтому возникает штат жрецов нового учения, «попов марксистского прихода», по выражению Ф. Меринга. Отсюда и возврат к сакральности гегелевского *Totalität*, к онтологизации истины, шаг назад от Фейербаха в теории познания.

Классовость истины по форме своего существования превращалась в своеобразную правовую санкцию, а по содержанию — в миф. Содержание истины размывалось, все более проникаясь элементами религиозного сознания, а форма как санкционированная правовая норма способствовала еще большей догматизации мышления.

Утрачивая свой гуманистический статус, онтологизированная, санкционированная истина утрачивала и свой научный смысл, превращаясь в разновидность политико-правовой мифологии, что характерно для всех идеологий, формируемых тоталитарными режимами политической власти.

Отражением усиления религиозных элементов в содержании истины является и сакрализация формы ее бытия, представление о ее неприкосновенности, «священном» характере. В итоге создавалась новая «Сумма теологии» — система не подлежащих критике и буквально воспроизводимых положений в качестве руководящих принципов для вечно изменяющейся практики. Не практика становилась критерием истины, а онтологизированная, догматизированная истина создавала «охранительное торможение» практике.

В системе сакрализованных принципов расцветает феномен простой веры — непреложный атрибут религиозного мышления. «Бога нет.— А ты верь». «Загробной жизни нет.— А ты верь». «Равенства нет.— А ты верь». «Справедливости нет.— А ты верь».

Апелляция к мнению вождя как источнику санкционированной истины возводила его в сан пророка, что порождало неизбежную экзегетику «священной буквы» и споры толкователей, претендовавших на истинное прочтение сакрального текста. Эти тенденции, содержащиеся в марксистской идеологии как возможность, не получили широкого распространения в секуляризованных странах Западной Европы, были нейтрализованы развитыми институтами демократии. В России, где процессы секуляризации еще и не начинались, а политические институты демократии только еще складывались, реализация этих тенденций приняла масштабы страшной народной трагедии.

П. А. Сорокин доказал, что процесс секуляризации западной культуры, завершившийся в основном уже в XIX в. и приведший, по его мнению, западную цивилизацию к кризису, осуществил десакрализацию всех феноменов общественного сознания, в том числе и истины³. Несмотря на все утверждения В. Г. Белинского об исконном безбожии народа (знаменитое письмо к Гоголю), русскую культуру процесс секуляризации практически не захватил. Общественное сознание в значительной степени оставалось сакрализованным, жило по законам религиозного сознания. В России действовало военно-

полевое уложение, каравшее за малейшую непочтительность к господствующей идеологии православия, его вероучению и культу. Так, всех петрашевцев наряду с посягательством на права царствующего дома и право собственности обвиняли в посягательстве на устои русской православной церкви.

Рационализм писаревского толка провоцировал обратное действие. Сам Белинский разошелся с гением, им же открытым, — с Достоевским. Позднее великий писатель, направивший весь свой талант на борьбу с атеизмом и социализмом, так сформулирует это разногласие: если разойдутся истина с Христом, то уж лучше я останусь без истины, чем с истиной без Христа.

Упраздняя традиционную религиозность при сохранении ее основной социальной функции — компенсации социального отчуждения и несправедливости, социалистическая идеология все более и более принимала облик политизированной религии, что выразилось в сакрализации общественного сознания и самих институтов политической власти, прежде всего партии и государства. Следствием этого явился новый фанатизм, обожествление политических деятелей, придание им ореола святости и непогрешимости.

Если общество не может установить действительное равноправие, оно не имеет права и устанавливать запрет на милосердие, в том числе и религиозное. Иначе возникает беспрецедентный феномен расчеловечивания человека. Недавно мы узнали, какие исполненные гнева и отчаяния письма великий физиолог и не менее великий психолог И. П. Павлов посылал в Совнарком, научно доказывая, что человека, вышедшего из животного, расчеловечить очень легко, а удержать на человеческом уровне чрезвычайно трудно. Он, убежденный атеист, крестился, проходя перед православным храмом, видя в религии отработанные тысячелетиями способы компенсации социальной несправедливости. Известно, что Великая французская революция, первоначально упразднившая религию по причинам ее якобы ненужности в обществе свободы, равенства и братства, затем отменила запрет на религиозное утешение. Иначе лишение (даже неосознаваемое) социальных благ и, самое главное, свободы как необходимейшего для всего живого условия существования (также из аргументов физиолога Павлова!) ничем не компенсируется, а компенсация должна быть в человеческом обществе.

Атеизированная идеология объективно способствовала возникновению дегуманизированного общества. При том, что в действие были приведены социальные антагонизмы, не имевшие в истории аналогов по мощи разрушения, вместо раскрепощения человеческой чувственности, предначертанного провозвестниками социализма (Фурье), возникает ее предельная закрепощенность, социальное отчуждение во всех его формах и отчуждение субъекта истины в том числе.

«Сокровенный человек» для своего даже чисто биологического выживания остро нуждался в психологических способах защиты, прежде всего в самых доступных — иллюзорно-компенсаторных, что, мягко говоря, не рекомендовалось атеизированной установкой санкционированной истины официальной идеологии. Однако в силу величайшего завоевания эволюции — возникновения идеальных способов спасения человека в виде вторичных психологических защит, наряду с первичными (сном, безумием и т. д.), компенсация становилась неизбежной. Общество знает только один способ социальной компенсации, который ничего не стоит, — религиозный. И, доверчиво восприняв идеи и образы революционного апокалипсиса, пережив его «Страшный суд», но не обретя спасения, «сокровенный человек» начал творить из этих идей и образов свое единственно возможное спасение — психологическую защиту.

Так скрестились в люмпен-социалистической идеологии два направления — официальной санкционированной истины и народно-интернационального апокалипсиса. Первоначально расходясь и даже конфликтуя, символизируя разрыв народа и власти (что ярко отразилось в произведениях А. Платонова), эти направления объединились в жертвенном героизме Великой Отечественной войны и дали тот беспрецедентный по силе духа нравственный порыв, который У. Джемс считал отличительной чертой всплеска религиозной активности⁴.

Онтологизированная истина становится ведущей идеологической тенденцией всех тоталитарных социальных систем. Надо ли говорить, что из онтологизированной истины «Кто не работает, тот не ест» в первую очередь вытекает не социальная справедливость, а принудительный труд. Мало того. Невыносимость всеобщего принудительного труда привела к новому социальному феномену — особому виду паразитизма в виде имитации труда.

Так кто же все-таки является субъектом социальной истины? Здесь мы подходим к вопросу о классовости истины. Класс, бесспорно, является субъектом истории, но только в том случае, если субъектами являются и индивиды, его составляющие. Но является ли класс субъектом истины, если индивиды, его составляющие, им не являются? Ведь даже религиозное сознание исходит из свободы воли человека. Что же говорить о субъекте истины в отношении людей, воля которых отчуждена!

Онтологизация истины есть невычлененность, растворенность, поглощенность социального субъекта истины социальным объектом, т. е. самой социальной системой или структурой. «Субъекты труда, познания и общения» (таково определение человека в «Советской философской энциклопедии») не знали, что с ними происходит и где та граница, что отделяет историческую необходимость от самого дикого произвола. Подобное возможно только в условиях санкционированной истины, когда за тебя, «субъекта познания», думают вожди.

Обесценивание исторического субъекта привело к опустошению духовной кладовой общества. Система продолжала функционировать, что вело к деградации исторического субъекта, его духовной стерилизации. Общество как субъект не воспроизводило себя духовно. Отсюда, от этого ослабления, и легкая победа массовой культуры. Имея такую классическую литературу, такую поэзию, как русская, советская песня девальвировалась до низкопробных шлягеров.

В свете идеи компенсации иной смысл приобретают политические процессы 30-х годов. Процессами Сталин утверждал своеобразную социальную справедливость: начав репрессии с верхушки, он тем самым как бы заручился поддержкой низших слоев населения, самых многочисленных и всегда недовольных своим положением. Воистину, никто не знал, какие роковые последствия это будет иметь!

Но когда именно это произошло? Когда стало очевидно, что достижение социальной справедливости — дело долгое, а возможно, и недостижимое. Результат же необходим был немедленно, потому что напряжение революционного апокалипсиса не ослабевало. Нэп и выдвинутый Н. Бухариным лозунг «Обогащайтесь!» только усугубили, обострили чувство социальной несправедливости. Взрыв назревал. Пожалуй, роль пускового меха-

низма репрессий сыграл религиозный вопрос, доведя революционно-апокалиптические настроения народа до крайней степени отчаяния, не получившего своего выхода в традиционных представлениях о добре и зле и их носителях — боге и сатане.

Политические процессы, причем именно сверхжестокие, сверхкровавые, стали своеобразной компенсацией социальной несправедливости. Особый, какой-то мистериальный характер этих процессов отмечали многие очевидцы. Поражает одержимость, готовность к жертвоприношению со всех сторон: не только палачей и зрителей, но и самих жертв. Политическая инквизиция взяла на себя функции религиозной: судили за инакомыслие, т. е. за иную веру.

На наш взгляд, апокалиптические настроения 20-х годов стали одной из причин процессов 30-х годов как неизбежная компенсация социальной несправедливости при невозможности (в условиях широко развернувшегося движения безбожников) религиозной компенсации. Религиозная компенсация дает не только эмоциональное («вздых угнетенной твари»), но и нравственное и даже философское утешение, так как определенным образом толкует, интерпретирует известные, но непонятные явления — прежде всего социальную несправедливость. Победившим в гражданской войне было непонятно, почему им, победителям, пролившим столько родной крови, не стало лучше жить. Действительно, что может быть более иррациональным?

Итак, взрыв назрел. Костры должны были вспыхнуть. И взойти на них должны были самые дорогие жертвы — провозвестники революции, ее герои и мученики. Только дорогая жертва угодна богам — таков древнейший закон жертвоприношения. Политические процессы замещали религиозный обряд тотемизма, где поедается самый сильный, самый зоркий, самый мудрый.

Да и само признание вины осужденными, добровольное принятие жертвы и страдания — из того же духовного арсенала искупления и спасения многих добровольной жертвой харизмы. Это доказывает, что настроения революционного апокалипсиса были живы не только «внизу», но и «вверху». А спасение, единение искупительной жертвой закланного Агнца — основной мотив Апокалипсиса. Разве не эти идеи поддерживали С. В. Мрачковского и Н. И. Бухарина в их парадоксальной, с современной точки зрения, решимости принятия вины

и страдания? И разве они были первыми, кто поднимался по ступеням этой Голгофы — Голгофы русской революции, кто примерял на себе крест искупающего страдания? Сегодня, говоря об этих трагических событиях, мы должны вспомнить самых первых мучеников социалистической идеи в России — петрашевцев. Более того, мы должны вспомнить и мимолетный разговор между двумя действующими лицами этой драмы — молодым Достоевским и его «Мефистофелем», Спешневым, будущим прототипом Ставрогина. «*Nous serons avec le Christ!*»* — восторженно сказал первый, порвавший с Белинским из-за Христа. «*Un peu de roussiere*»**, — ответил другой, материалист и атеист, а по некоторым данным, и вообще первый русский коммунист, воспринявший идеи коммунизма непосредственно от его творцов. Нам важен этот прозвучавший 140 лет назад исторический диалог, ибо он развел русскую интеллигенцию в самом главном вопросе — в вопросе о судьбе народа, т. е. о революции, о путях построения справедливого общества.

Стало роковым и решение религиозного вопроса. Единственно возможный способ компенсации, доступный для народа уже тем, что ничего не стоит, был официально, мягко говоря, не рекомендован. Ибо только таким мог стать вывод, сделанный из Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви. Поскольку вся общественная жизнь была необычайно централизована, обюрокращена, лишение государственной поддержки фактически означало дискриминацию. Выход был только один — создание новой, дозволенной религии, т. е. превращение сталинизма в новую, нетрадиционную религию (религию без бога, религию «живого бога» и т. д.). Возможно, сыграли свою роль и харизматические тенденции русской сектантской религиозности (живые Христы в хлыстовстве и т. д.), что сказалось в сакрализации образа Ленина, а затем и в еще большей степени — Сталина. «Евангелие» от Карла Маркса сменилось «евангелием» от Иосифа Сталина.

Но это превращение сталинизма в систему политизированной религии завершится позднее, а до этого нужно было дать апокалиптическим настроениям Страшного суда и возмездия какой-то выход. Если невозможно было немедленно дать народу обещанную

* Мы будем с Христом! (фр.).

** Горстью праха (фр.).

и столь дорого им оплаченную справедливость (да еще при отнятом религиозном утешении, что делало страдания народа еще более невыносимыми), нужно было выдать ему на расправу хотя бы полководцев. Так объективно народ направил свою ненависть против своих вождей. Но это означало и поворот к люмпен-социализму, вплоть до братания с национал-социализмом.

С другой стороны, готовность к личному подвигу всегда была сильна в русской интеллигенции. Нужно было уничтожить самое интеллигенцию, чтобы уничтожить эту готовность.

Если бы не была подавлена религия, развитие событий, возможно, было бы иным. Переоценивая вред религии, Сталин недооценивал ее пользу в компенсации голода, нищеты и бесправия. Религия была способна даровать народу демократию по самой своей природе, ибо это ей ничего не стоит. Если бы религия стала союзницей «великого террора», сам террор был бы меньше. Но религиозное инакомыслие разделило судьбу всякого другого инакомыслия. Сталину и религия нужна была только своя, собственная.

Сколько еще можно откладывать в долгий ящик социальную справедливость? Ведь апокалипсис продолжается. Более того, его настроения захватили умы и сердца молодых, апокалипсис повернулся к будущему — нужно понять это «*De profundis...*»*, как бы религиозно (по форме) оно ни звучало. Только сойдя в бездну безверия и содрогнувшись от ужаса, можно обрести новую веру, уверовать в милосердие, **очеловечиться**. Третьего не дано. Или созидание справедливости, или разрушительное возмездие, карающее самосожжение апокалипсиса. Он уже начался... Идут социально-психологические процессы, которые нужно понять сегодня, чтобы завтра не было поздно.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Сорокин П.* Социокультурная динамика // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

² См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения. М., 1990.

³ См.: *Сорокин П.* Указ. соч. С. 466—473.

⁴ См.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910.

* *De profundis (clamavi ad te Domine)* (лат.) — из бездны (воззвал к тебе, Господи). Начальные слова 129-го псалма.

МАШИНОБОЖИЕ

Посмотрев в зеркало, я вскрикнул, и мое сердце содрогнулось: ибо не себя увидел я в нем, а образ демона и язвительную улыбку его.

Ф. Ницше

Проблемы и противоречия истории советского общества в последнее время все чаще становятся предметом философских исследований. Однако в них не всегда четко осознается дистанция между конкретной, фактографической историей и социальной реальностью как предметом собственно философского анализа. Одна из причин этого, на наш взгляд, — неразработанность специальной методологии философского исследования социальной реальности. Решающее условие для создания подобной методологии — переход от политэкономической оценки истории развития общества, так сказать, в сферу генерализации конкретного социально-политического опыта — задача прямо противоположная потребностям, например, современной исторической науки. Эта генерализация отнюдь не означает элиминацию в ходе философского исследования всего многоцветия реальных исторических событий; наоборот, необходимость ее осуществления со всей остротой ставит вопрос о способах освоения философской рефлексией конкретного, исторически событийного материала и о способах введения его в контекст осмысления целостной социальной реальности. Речь, следовательно, идет о возможности разработки собственного инструментария философской оценки истории в условиях, когда между философской рефлексией и эмпирическим историческим фактом нет опосредующего звена в виде теории «среднего» уровня.

Указывая на проблему создания такого инструментария, мы совершенно не претендуем на ее исчерпывающий анализ. Наша задача достаточно определена — дать философскую оценку одного исторического феномена, который, вслед за Е. Замятиным, мы обозначили как «машинобожие» и который, на наш взгляд, существен для понимания истории советского общества. Мы стараемся соединить анализ этого феномена с его «невидимыми» мировоззренческими и культурными основания-

ми. В статье мы рассмотрим содержание концепции индустриализма, определившей одну из конкретных философских версий общественного прогресса, а также некоторые событийные коллизии ее реализации, приведшие к возникновению феномена машинобожия.

1

Контуры концепции индустриализма (первоначально в форме «социальной физики») впервые четко обозначаются в социально-политических построениях, развиваемых философией эпохи Просвещения. Эта философия формируется под сильным воздействием научной и промышленной революций XVII в.; лидирующая в них роль механики обуславливает ее методологические подходы и содержание мировоззренческих идеалов. «Социальная механика» становится основанием философии общества: место атомов и тел в этой «механике» занимают обособившиеся индивиды, а социальные силы, действующие в обществе, истолковываются как индивидуальные эгоистические интересы, страсти и аффекты души. В философии общества эпохи Просвещения предпринимаются попытки представить весь социальный универсум по аналогии с механизмом; метафору механизма (в виде рациональности машины или механической фабрики) также пытаются использовать в качестве объяснительного принципа общественных процессов и одновременно для обоснования норм практического разума.

В то же время сам реальный социум, по мнению Тюрго, Кондорсе и др., выступает как поле битвы человеческих страстей и интересов, и философия Просвещения постоянно пытается разрешить в рамках метафоры механизма конфликт между разумными и неразумными действиями человека, разумом и волей, моральностью и имморализмом. В сущности, главная социально-политическая проблема, стоящая перед философией Просвещения,— это проблема необходимости-свободы, которая рассматривается под углом зрения того понимания причинности, которое допускается принципами «социальной механики». В конечном итоге решение данной проблемы предстает в виде гармонии целей и средств человеческих действий: при любых соответственно данному социальному механизму выбранных начальных условиях индивид свободно сделает то, что уже предопределено в устройстве этого механизма. И тогда свобода действий индивида есть только познанная необходимость, совпа-

дающая с историческим законом конкретного социального механизма — отсюда и апология исторического закона и исторического разума философской мыслью данной эпохи.

Однако существует парадокс, на который обращается мало внимания: философия эпохи Просвещения не знает действительного исторического развития общества. Как известно, в своей «социальной механике» она оперирует некоторой абстрактной и неизменной сущностью человека, его изначальной природой... Но если природа человека трактуется как некая неизменная, по преимуществу моральная сущность, то исторического развития и общественного прогресса в современном смысле этих понятий просто нет: весь общественный прогресс заключается в возвращении «испорченного» общества и человека к их истинной природе (например, к «естественному состоянию» Руссо) или состоит в неограниченном усовершенствовании отдельного индивида. Кондорсе именно так и формулирует идею социального прогресса: прогресс человечества достигается посредством развития каждого индивида в отдельности, ибо общество есть лишь сумма обособившихся индивидов. Отсюда, вообще говоря, и вытекает вся социально-политическая стратегия просветительства: история общества, как, впрочем, и общественный прогресс, идет естественным путем — путем все большего просвещения человека, его морального усовершенствования, освобождения от догм теологического мировоззрения и оков абсолютизма. Снятие духовных и социальных преград и означает функционирование общества как идеальной социальной машины, где всякий человек поступает в соответствии с необходимостью и целесообразностью, т. е. свободно.

События Великой французской буржуазной революции, последовавшие непосредственно за эпохой Просвещения, привели к тому, что идея общественного прогресса попадает в совершенно иной контекст. Изменение содержания концепции общественного прогресса в начале XIX в. связано с открытием **развития** истории. О значении этого открытия чрезвычайно много сказано и написано, однако открытие «истории Истории» мало осмысливается в тех его следствиях, которые повлияли на формирование общего умонастроения XIX в. и прежде всего на характер развиваемых в его рамках философских теорий общества. С этого момента концепции философии общества уже не могут ограничиваться исключи-

тельно истолкованием прошлого. Исследование прошлого становится прологом к пониманию настоящего, его преобразованию и объяснению перспектив будущего. Начиная с XIX в. ни одна философия общества не может претендовать на истинность без решения вопроса о механизмах исторического развития. Вся история первой половины XIX в. подводила к мысли, что идеалы Просвещения могут быть достигнуты не упованием на моральность человека, на осуществление должного в сфере сущего, а лишь путем коренных политических и экономических преобразований. Принцип «автоматизма вещей» дискредитировал себя, и произошла переориентация философской мысли с поиска некоторого естественного закона, осуществляющегося в обществе, на поиск **движущих сил** его истории, способных воплотить в нем идеал разумной организации. Таким образом, в концепциях философии общества первой половины XIX в. идея развития истории выступает в виде идеи «двигателя» историй, идет поиск того ключевого звена общественного механизма, исследование которого позволит приоткрыть дверь в будущее и понять дальнейший ход общественного прогресса.

В условиях бурно развивающегося промышленного производства эти ключевые механизмы общественного прогресса с необходимостью связывались с индустриальным развитием. Промышленная технология, научно обоснованная и выверенная, базирующаяся только на естественной необходимости и на экономии сил, труда и ресурсов, все более рассматривается в качестве центрального стержня и основополагающего принципа общественного устройства. Отсюда и стремление Сен-Симона все общество организовать по принципу механической фабрики — «ни одного лишнего движения!». В обществе как фабрике все подчинено строгой необходимости, нет места человеческим страстям и низменным аффектам. Все работают для всех единым производственным коллективом. Моя личная значимость определяется лишь той мерой общественного богатства, которая мной производится.

В основных философских теориях общества второй половины XIX в. прогресс развития человечества напрямую связывается с успехами научно-промышленной технологии, деятельность в данной области общественной жизни все больше рассматривается как подлинно историческое действие. Возникает и принципиально новый для

философии общества вопрос о субъекте реального исторического действия. Философия Просвещения не могла поставить такой вопрос отнюдь не из-за недостаточной дифференциации общества, а прежде всего потому, что не знала идеи ключевого звена общественного развития. В середине XIX в. такое ключевое звено в виде промышленного производства становится практически видимым: сама материальная практическая деятельность выносится на поверхность истории и может быть истолкована в качестве одного из главных механизмов исторического развития. Но если есть механизм исторического развития и есть двигатель истории, то должен быть и субъект исторических преобразований, действия которого объективно совпадают с прогрессом общества. Прогресс общественной жизни оказывается связанным с той силой (будь то ученый, инженер или пролетарий, могут быть и другие «адреса»: грюндер, государство или управленческий аппарат), которая может исполнить роль перво-двигателя индустриально-промышленного развития общества.

К сожалению, в отечественной науке нет исследований, посвященных влиянию концепции индустриализма на становление исторической и политической теории марксизма. Правда, это обстоятельство легко объяснить: как известно, в качестве исключительных теоретических предпосылок возникновения марксизма рассматриваются только «три источника». Однако если указанные источники могут как-то рационально объяснить диалектику, политэкономию и научный социализм К. Маркса и Ф. Энгельса, то их концепция истории — исходное основание их видения мира («мы знаем только одну науку — науку истории»¹) — традиционно рассматривается как не имеющая корней в предшествующем философском и историческом знании. Собственно, такая иллюзия беспредпосылочности возникает только в том случае, если философскую и историческую концепции марксизма соотносить исключительно с содержанием гегелевской теории (при условии забвения экономических штудий Гегеля)². По отношению к тотальной деятельности Абсолютного материалистический подход к истории есть, конечно, коренной переворот. Но если материалистическое понимание истории сопоставить с просветительской концепцией общества и ее идеей индустриализма, то оно получит новые, неожиданные акценты, наводящие на глубокие размышления.

Первое, лежащее на поверхности сходство состоит в том, что материалистическая концепция истории также исходит из неизбежности существования различных фаз исторического развития, признает идею общественного прогресса. Однако эти фазы определяются не парадигмами разума (как это было в философии Просвещения), а различными эпохами развития материальной деятельности, производства. Эпохи отличаются друг от друга «не тем, **что** производится, а тем, **как** производится»³. Здесь задействована, на первый взгляд, парадоксальная система рассуждений: более позднее в историческом развитии состояние становится исходным для исследования исторического прошлого. Именно с этих позиций можно говорить о принятии (правда, в значительно измененной форме) концепции индустриализма К. Марксом и Ф. Энгельсом. И в самом деле, чтобы увидеть в истории смену способов производства, само материальное производство должно быть, во-первых, понято как основание современного общественного прогресса, а во-вторых, обращено на всю историю. Поэтому индустриализм и может рассматриваться в качестве одной из предпосылок формирования материалистического понимания истории, однако само это понимание, выступая концепцией объяснения **всей** истории, становится, по сути, концепцией вездесущности развития материалистического производства, которое начинает играть роль исторического «вечного двигателя». Понимание самой роли развития материального производства приобретает ценностное измерение, учет его теперь обязателен для всякого исторического познания, следование ему — норма «правильного» исторического мышления. Одним словом, материальное производство становится мерилом всех проявлений истории, которая рассматривается как естественноисторический процесс. Концепция индустриализма в марксистском понимании истории является своеобразным «скрытым» мировоззренческим основанием. Однако сами Маркс и Энгельс в отличие как от их предшественников философов-просветителей, так и от современных сторонников концепции индустриализма (Д. Белл, А. Кан, З. Бжезинский, О. Тоффлер и др.) не занимаются феноменологией исторического процесса с точки зрения собственно концепции индустриализма. Они осуществляют конкретный анализ конкретного общества. Философско-мировоззренческое основание теории остается как бы опущенным, на передний план выдвигается политэконо-

мическое содержание исследуемой исторической эпохи. Поэтому «Капитал» К. Маркса не является философским произведением, а представляет собой определенную систему научного знания об одной из исторически развитых форм промышленного общества, хотя и содержит в себе постановку ряда философских проблем, получивших дальнейшее развитие в философии XX в. Так, например, Маркс считается основателем философского направления, которое в XX в. получило название философии техники.

Если объективное содержание «Капитала» вскрывало реальные характеристики и закономерности функционирования экономики капиталистического общества «здесь и сейчас», то его политэкономическая форма заставляла заглядывать за исторический горизонт. Это и предопределило коллизии Марксовой теории в XX в., когда прорыв за исторический горизонт стал свершившимся фактом.

2

Революция в октябре 1917 г. несомненно являлась попыткой реализации непосредственных социально-политических выводов, вытекавших из политэкономии марксизма. Пафос революционной борьбы вызвал удивительный оптимизм и веру непосредственных ее участников, осуществлявших «критикой оружием» слом старого общества, в свою способность развернуть горизонт истории и делать ее своими руками.

Однако осуществленная в 1917—1921 гг. «кавалерийская атака» на капитализм исчерпала только социально-политическое содержание марксистской доктрины. По ее окончании новое общество оказалось перед лицом практических хозяйственных задач. Смещение центра приложения революционного энтузиазма, хотя и было обусловлено хозяйственной разрухой, тем не менее объективно означало возврат к действительным историческим задачам. Но и в это «возвращение к реальности» политическим авангардом был привнесен сильный идеологический момент — идея ускоренного промышленно-индустриального развития страны. Теоретические истоки этой идеи не вызывают сомнения: она вытекает из политэкономического учения Маркса, где утверждалось, что грядущая в результате пролетарской революции смена форм собственности и соответственно производственных

отношений откроет невиданный простор для развития производительных сил⁴. В то же время в основе выдвинутой в качестве практической задачи идеи ускорения (которая отнюдь не является достижением «нового мышления» образца 1985 г.) лежат две теоретические посылки, которых, конечно, не могло быть у Маркса. Первая связана с представлением, что периоды экономического развития общества можно сжать. Вторая основывается на идее «нейтральности» техники, по которой эффективность использования техники не зависит от социально-экономических условий. Не формулируемые явно, эти предпосылки воплощаются в две стратегии развития экономической жизни «нового общества».

Ленинская стратегия, предполагавшая программу ограниченной индустриализации экономики (электрификация, сто тысяч тракторов), развитие товарно-денежных отношений, кооперацию и т. д., может быть охарактеризована как естественный, или постепенный, путь ускорения. «Постепенность» здесь означает ускоренный ход, не выходящий, однако, за рамки традиционных форм хозяйственно-экономической жизни общества. В этом смысле новая экономическая политика (нэп) является новой только по отношению к экономическим действиям 1917—1921 гг.

Совсем другой путь ускорения мы видим в той стратегии экономического развития, которая получила сегодня название сталинской. В ней доминирует представление о сжатии экономических периодов развития общества. Любопытно, что именно в содержании этой стратегии концепция индустриализма находит свое новое выражение, выступая не только теоретическим оправданием ускорения, но и его реальной социально-политической формой. В данной стратегии фактически отбрасываются результаты объективного исследования экономического развития общества, содержащиеся в теории Маркса, происходит возврат к идеям «социальной механики», к представлениям об обществе как машине.

Практическая реализация сталинской стратегии ускоренного экономического развития привела к глубоким социальным потрясениям. Эту трагедию еще предстоит описывать и описывать. Но коллизии и противоречия советской истории вряд ли будут поняты без исследования тех трансформаций, которые произошли в коллективном сознании народа и в первую очередь были связаны с разрушением сферы привычной жизнедеятель-

ности в результате сталинской стратегии экономического ускорения.

В многочисленных философских, социологических и социально-психологических исследованиях уже не раз отмечалось, что социально-политические и экономические сдвиги в развитии общества приводят к изменению смысловой структуры сознания их современников. Эти изменения, кроме всего прочего, характеризуются возникновением особых состояний сознания, получивших название «разрыв смыслов». Человеческое сознание заполняется своеобразными новообразованиями, которые выступают как продукт его компенсаторных действий, как способ защиты от жизненных потрясений. Новые идеалы, ценности, политические лозунги и т. п. вплетаются в эти новообразования сознания, составляя стержень их квазисуществования, и превращают их в определенные мифопродуцирующие и фетишистские формы. Эти формы заполняют «разрыв смыслов»; их содержание начинает функционировать по своим собственным законам. Одним из проявлений такого содержания и является «вера в машину». Машина уже не рассматривается непосредственным работником как только средство его собственной деятельности, она выступает как отблеск чего-то большего. Возникает машинобожие — вера во всеисключительность самих машин и в исключительность деятельности по их производству.

Реальным основанием машинобожия становятся коллизии трудовой деятельности в рамках специфической политической формы осуществления стратегии индустриализации. Индустриализация потребовала овладения современной техникой в кратчайшие сроки. Однако использование современной техники предполагает наличие у работника определенной культуры труда (соответствующий уровень знаний, навыков, производственного опыта и т. п.). Но разве обладали такой культурой широкие массы, во многих случаях насильственно призванные осуществить индустриализацию? В этих условиях было только два пути проведения индустриализации. Первый из них связан с объективным понижением уровня сложности самих машин и используемых технологий, разумеется, с потерей качества конечного продукта, второй — с массовым применением неквалифицированного «простого» труда, заменяющего технику. Оба эти пути были реализованы в сталинской модели индустриализации: первый обусловил формирование «частичного» работни-

ка, озабоченного лишь количеством выпускаемой продукции; второй путь привел к использованию подневольной рабочей силы и примитивного, ручного труда.

Принципиально меняется сознательное отношение работника к своему труду, его конечному результату, а значит — и к самому себе. Непосредственная трудовая деятельность теперь оценивается только с точки зрения ее производительности и в условиях тяжелого, изнурительного труда на многочисленных «стройках социализма» теряет всякую ценность и привлекательность. Она рассматривается лишь как промежуточная ступень к массовидному конечному результату («тысяча тракторов», «тысяча замесов», «тысяча тонн чугуна и стали»). Труд, составлявший сущность рабочего, объективное условие его значимости, предмет его сознательной гордости и самоуважения, полностью утилизируется. Утилизируется не только сам труд, но и необходимые для сложного индустриального труда знания. Знания низводятся до таких форм, овладение которыми становится доступным для любого человека, а сам процесс обучения выступает как узкопрагматическая задача, разрешить которую можно в предельно короткие сроки.

Утилизация конкретного труда ведет к фрагментарности непосредственного работника и его сознания. Непосредственная деятельность уже не соотносится в глазах рабочего с конечным продуктом: сложной машиной, грандиозной стройкой и т. д. Машина как продукт коллективного труда выступает для рабочего как «свое чужое», в ней теряется его конкретный вклад, и она воспринимается им как некое чудо. Обесценивание и утилизация непосредственного труда оборачиваются идеализацией его результата — на машину переносится человеческая сущность. Машина фетишизируется. И этим фетишистским отношением к машине начинают определяться реальное поведение и реальная жизнь миллионов «строителей великого будущего»...

В рамках изменения смысловой структуры сознания массы непосредственных работников это приводит к становлению феномена машинобожия, сущность которого состоит в обожествлении машины как средства достижения «светлого завтра», как коммунистического средства труда. И как коммунизм заменяет идеал царства божьего, приобретая при этом все его сакральные черты, так и машина начинает рассматриваться в роли нового божества. В сознании непосредственных участников индуст-

стриализации старого Бога сменяет практически-видимый и, самое главное, «практически-делаемый» своими руками Бог-машина. Новый Бог обещает достижение «лучшего будущего» уже завтра или, как гласит известная идеологема, «еще при жизни нынешнего поколения». Логика такой трансформации смыслов достаточно проста: больше машин — богаче и сильнее страна — лучше жизнь народа. И неважно, что это «светлое будущее» строится рабским, ручным трудом, с помощью лопаты и кирки, ибо главным становится количество построенных заводов, произведенных машин, добытых тонн угля или руды. Поэтому массовый энтузиазм овладения техникой есть в действительности вынесенная вовне энергия превращенных форм вновь формируемых личностных смыслов.

Машинобожие, с одной стороны, подпитываемое реальным положением непосредственного работника в сложившейся структуре разделения труда и идеологами «авангарда» — с другой, не выступает, конечно, как развитая религия в привычном смысле этого слова или как явно выраженное религиозное чувство. Вера в Машину была религией атеистов. Машинобожие как смысловое содержание мифопродуцирующих форм сознания выступает как компенсаторный механизм. Формируемая в 30-е годы психология человека-винтика не вызывает негативного отношения непосредственного индивида. Наоборот, он начинает гордиться своей принадлежностью к великому классу пролетариев, великому Мы делателей Истории. И самое главное, его самоощущение подтверждается всей реальной практикой индустриализации: на короткое с точки зрения истории время Машина как «миф-смысл» становится самой жизнью, и наоборот, сама жизнь становится **практически функционирующим мифом**. Машина рассматривается как идеал разумного общества Коммунизма, а Коммунизм понимается как царство машин (именно в это время формируется идея «кнопочного» труда). Поэтому уничтожение этого мифа есть уничтожение самого смысла жизни непосредственных носителей мифологизированного сознания.

В этих условиях все, что мешает как самому «царству божьему», так и машинобожию непосредственных работников, подлежит элиминации. Практически это означает изъятие из массы непосредственных работников носителей «старых смыслов», например, рационального инженерного мышления. По-видимому, только этим

и можно сколько-нибудь рационально объяснить совершенно необъяснимые и абсурдные не только с современной точки зрения, но и прежде всего с точки зрения развертывающейся индустриализации репрессии конца 20-х — начала 30-х годов, которые обрушились на представителей науки и технической интеллигенции. Очищенная от носителей рационального мышления масса непосредственных работников уже не имеет точки действительного отсчета, по отношению к которой содержание ее сознания могло бы получить измерение.

Машинобожие становится и атрибутом мышления «авангарда» — управляющей номенклатуры общества. В известном отношении психология номенклатуры, «принимающих решения» была рупором сознания масс. Это объясняется не только тем, что управленческие структуры были укомплектованы выдвиженцами из народа. Дело в том, что их сознание не могло вместить в себя все богатство содержания, которое идет даже от источника «единственно правильной идеологии» — марксистского учения. И потому возникает потребность его упрощения до чеканных формулировок «Краткого курса истории ВКП(б)». Вся сложность Марковского анализа социальной действительности в содержании такого онаученного, но остающегося разорванным сознания была отброшена, и в нем в мифической форме восстанавливается то содержание идеи индустриализма, которое связано с представлением об обществе как социальной машине. Обращение управленческого мышления к идее общества-машины задается **объективными** потребностями развития государства, а отнюдь не коварством замыслов пресловутой бюрократии; последняя — лишь продукт объективных условий осуществления индустриализации в «одной, отдельно взятой стране». В многочисленных попытках анализа командно-административной системы, складывающейся в нашей стране с начала 20-х годов, совершенно не принимается во внимание, что это лишь **форма** определенной управленческой рациональности в государстве-машине. Тем самым форма принимается за сущность, известным образом онтологизируется и объявляется затем источником всех бед. В действительности командно-административная система есть не что иное, как наиболее адекватная система руководства государством-машиной, где каждая «деталь» должна функционировать только с одной степенью свободы, что и является неременным условием ее эффек-

тивности. Наличие более одной степени свободы таит в себе возможность «аварии» общества-машины. «Авария» в таком государстве всегда возникает там, где «винтиком» любого уровня проявляется инициатива, нарушающая тотальный госплановский инженерный расчет. И потому всякая инициатива наказуема!

Для сохранения государственной машины, ее «нормального» развития жизненно необходимы «порядок» и «железная рука хозяина». Только хозяин со своей твердой рукой естественно приспособлен для эффективного управления ею. Понятно, что массовое сознание всегда допускает брак хозяина в управлении точно так же, как и брак в своей собственной деятельности («работы без брака не бывает!»), и легко забывает допущенный «брак», даже если, как это было, например, в 1941—1945 гг., этот «брак» оборачивался многомиллионными потерями. Очевидно, что «железная рука» — отнюдь не прерогатива одного лица, стоящего на вершине управленческой и политической пирамиды. Для массового сознания каждый представитель этой пирамиды является носителем тотальной сакральности порядка государства-машины. Несмотря на все их действительное разнообразие, эти люди становились определенными общественными масками, персонификациями той или иной государственной функции, а значит, одномерными, фрагментарными людьми, как и тысячи других неноменклатурных непосредственных работников.

Итак, машинобожие воспроизводится и в административной рациональности, где плану и государству молятся так же, как раньше Иисусу Христу. Но если на уровне непосредственных работников машинобожие выступает как латентное религиозно-подобное чувство, то на уровне «авангарда» общества машинобожие становится нормой государственного мышления. Отношение к государственной машине в этатистском управленческом мышлении аналогично отношению непосредственного рабочего к машине. Первое наделяет государственное устройство всеми лучшими качествами, второе приписывает машине всяческие добродетели, рассматривает ее как ценность, превышающую ценность самого человека. Чиновник так же служит государственной машине, как рабочий — машине железной.

Поэтому нельзя согласиться с популярной ныне точкой зрения, которая представляет историю нашего общества как насилие «авангарда», или командно-административ-

тивной системы, над безмолвующей народной массой. Слов нет, вся история «нового общества» — сплошное насилие, однако эта «масса» — вовсе не страдательная часть общества, а «авангард» — вовсе не насильник. Такие характеристики вряд ли подходят к обществу, попытавшемуся «сжать» время и «догнать» историю, ускоренно осуществив экономическое развитие, на которое другим странам, шедшим естественноисторическим путем, требовались долгие годы. Очевидно, что носящая характер объективной необходимости историческая задача выживания нового общества при изменяющемся типе культуры не могла не породить разрыв смыслов в сознании своих «решателей». По сути дела, современные исторические экзерсисы, коим сегодня несть числа, и описывают эти превращенные смыслы, не вдаваясь в анализ того исторически определенного, закономерного и объективного типа отношения к машине, сознательными выражениями, формами которого они являются. Именно отсюда идет стремление ограничить исторический анализ нашего общества традиционной парадигмой «Кто виноват?» (историк выполняет функцию исторического прокурора).

Преодоление машинобожия связано, конечно, с развитием самой социальной действительности, когда машинобожие приходит в столкновение с новой реальностью. Разрушение мифа о скором наступлении светлого будущего оборачивается и умиранием иллюзий машинобожия. В первую очередь это приводит к изменению отношения работника к самому себе: постепенно приходит осознание того, что конечный продукт его деятельности (миллион тракторов, миллион киловатт, миллион тонн стали на душу населения) не имеет отношения к его повседневной жизни. Действующая в обществе парадигма «количества» все тех же тракторов, киловатт, тонн и т. д. как глобальная цель производства коллапсирует, ведя к низкой квалификации работников. Разрыв между неудовлетворенной потребностью и производимым «количеством» **переводит машинобожие в реальное отчуждение**. Миф, стимулировавший активность и энтузиазм трудовых масс, при своем умирании превращается в условие общественной пассивности. В смысловых структурах сознания идет поиск новых компенсаторных механизмов: будь то ценности традиционной религии или допинговые средства (пьянство и т. п.). Иначе говоря, машинобожие как форма светской рели-

тии исчезает, порождая в новых условиях свои новые превращенные формы.

Феномен машинобожия не канул в прошлое. Если изменения условий деятельности непосредственных работников ведут к сужению социальной базы этой формы латентной религиозоподобности сознания, то в качестве нормы или парадигмы управленческого мышления и командно-идеологических структур машинобожие не столь быстро поддается устранению. Можно было бы привести множество примеров, иллюстрирующих действие феномена машинобожия в этой сфере. Только один из них: поиск так называемого решающего звена, под которым в разные годы понимались то химизация, то автоматизация, то другие аспекты индустриализации вплоть до компьютеризации. Сами по себе все эти программы развития экономики были объективно необходимы, однако в рамках действующего феномена машинобожия им придавался некий сакральный смысл: кажется, стоит только ухватиться за это «звено», и государство-машина опять будет функционировать без лишних помех. Религиозоподобность сознания как раз и состоит в том, что сознание приписывает какому-то фактору **провиденциальный смысл**, и, раз уверовав в него, оно все свои действия подчиняет осуществлению цели, означенной этим смыслом. Именно так происходит и на уровне административного управления. Получив от очередного хозяина «божественную идею», вся система управления обществом начинает очередную **кампанию** по достижению поставленной цели. Здесь мы сталкиваемся с еще одним проявлением феномена машинобожия — **верой в цель** (в машине «цель» изначально задана извне и функционирование оправдывает любые средства).

Последствия поисков очередного решающего звена и таких кампаний хорошо известны, тем не менее феномен машинобожия срабатывает и сегодня. Например, столь объективно необходимый нашей экономике рынок также рассматривается отнюдь не как форма нормальных экономических отношений в обществе, а опять как очередное решающее средство... Традиционный, апробированный и потому удобный подход к обществу и государству как к машине рассматривает сложный процесс перехода к рынку также через «простую» возможность: или повышение цен, или приватизация собственности, или денежная реформа и т. п. Но изменения в политической структуре общества, наблюдаемые сегодня, объ-

ективно ведут к принципиально иным нормам управленческого мышления; однако парадигма общества-машины находит свой «дом» в мышлении консервативного «политического авангарда». Именно здесь, как показывает общественный опыт, представления об обществе как машине, которой необходимо управлять, пустили наиболее глубокие корни...

Констатация этого заставляет задуматься над путями преодоления машинобожия. Очевидно, что то сложное положение, в котором оказалось наше общество, не может быть объяснено какой-то одной причиной, будь то «изъян» ведущей идеи, командно-административной системы или той или иной персоналии. Одно можно сказать определенно: преодоление машинобожия во всех его проявлениях требует прежде всего изменения традиционного взгляда на историю общества. Все остальные экономические изменения, политические и прочие проблемы в этом отношении оказываются вторичными и упираются в понимание смысла новой философии истории. Объективные процессы сегодняшнего дня заставляют поставить под вопрос эволюционистскую парадигму исторического развития, которая лежит в основании всех концепций индустриализма и концепций «исторических скачков», «ускорений» и «перестроек» самого различного типа. К сожалению, необходимость создания новой концепции философии истории еще не стала потребностью теоретического сознания. И потому пока нам нечем ответить и что-либо противопоставить концепциям «постиндустриального общества», «конца истории» или «третьей волны»... Меняющееся социалистическое сознание может отрицать старые рецепты решения общественных проблем или, слегка поднабравшись «мудрости», столь же безоговорочно их воспроизводить, что сегодня, по сути, и наблюдается и напоминает лишь смену сим-вола веры.

Машинобожие еще живо и определяет многое из того, что на поверхности идущей в обществе политической борьбы выступает как определение путей дальнейшего преобразования общественной жизни. Удастся ли до конца преодолеть представление о государстве-машине и связанные с ним политические идеологемы — покажет будущее. Однако сегодня ясно, что это зависит не только от избавления сознания общества от господства разорванных смыслов, но и от научной разработки новой концепции истории и соответственно новой методологии

философского анализа социальной реальности. И потому закончить статью нам хочется выражением надежды, что вера в Машину наконец-то уступит место знанию.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 16, прим.

² См.: *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1986. С. 337—439.

³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 191.

⁴ См.: Там же. Т. 19. С. 18.

КРАСНЫЙ ТЕРРОР И ЦЕРКОВЬ НА УРАЛЕ

Сейчас, когда общество все больше обращается к религии, особенно остро встает вопрос об уроне, нанесенном церкви в годы гражданской войны и Советской власти, но при его рассмотрении преобладают скорее эмоции, чем научный анализ. В предлагаемой статье автор делает попытку исследовать причины и масштабы красного террора против церкви на Урале.

Данные о количестве служителей культа, погибших или расстрелянных в годы гражданской войны, противоречивы. В газетных и журнальных публикациях называются цифры от 40 000 до 320 000 человек¹. Однако, если учесть, что в бывшей Российской империи их насчитывалось всего 212 544, то эти сведения вряд ли соответствуют действительности. Более достоверно, что большевиками было убито 28 епископов и 1219 священников². По другим данным, уничтожено свыше 8000 священнослужителей и монашествующих³. В период 1918—1924 гг. подверглись репрессиям 70 архиереев (епископов, архиепископов, митрополитов), т. е. три четверти всего епископата⁴.

На Урале в 1918 г. прокатилась массовая волна репрессий по отношению к духовенству. По данным церковных епархиальных советов, в Оренбургской епархии пострадало более 60 священников, 15 из которых было убито. В пределах Екатеринбургской епархии с 10 июня по 17 октября 1918 г. расстреляли, зарубили, утопили 47 служителей культа (3 протоиерея, 33 священника, 7 дьяконов, 1 псаломщик, 1 просфорня и 2 монашествующих)⁵.

Наибольшее число жертв большевистского гонения на церковь приходится на Пермскую епархию. В колчаковских газетах говорится о ста расстрелянных. Погибло 3 епископа, 10 протоиереев, 41 священник, 5 дьяконов, 4 псаломщика, 37 монашествующих⁶, или 2,8 % всего состава Пермской епархии, если исходить из того, что в 1911 г. в ней насчитывалось 3549 священноцерковнослужителей и монашествующих⁷.

Церковное руководство Пермской епархии было полностью уничтожено. Первым в 1918 г. тайно арестовали и расстреляли архиепископа Пермского и Кунгурского

Андроника. Палачи действовали с особой жестокостью. Архиепископа закопали в землю живым и только после этого произвели выстрелы. Операцией руководили ответственный сотрудник пермской милиции Н. В. Жужгов и начальник конной милиции Платунов⁸. Узнав об аресте Андроника и еще не ведая о его трагическом конце, в Пермь прибыла следственная комиссия Поместного собора во главе с архиепископом Черниговским Василием и ректором Пермской духовной семинарии архимандритом Матфеем. Однако вернуться в Москву с результатами расследования им не удалось, так как все члены комиссии были расстреляны. Вскоре утопили в Каме епископа Соликамского Феофана вместе с несколькими протоиереями⁹.

Если в начале 1918 г. представители Советской власти ограничивались обличением враждебно настроенного духовенства на массовых митингах, предупреждениями или денежными штрафами, то с апреля — мая 1918 г. репрессивные меры все более ужесточаются. 19 мая 1918 г. состоялся своего рода поворотный пленум ЦК РКП(б), в постановлении которого указывалось: «...В последнее время усилилась агитация духовенства против Советской власти. Решено повести против духовенства решительную письменную агитацию»¹⁰. На том же пленуме принимается решение «ввести в практику приговоры к смертной казни за определенные преступления»¹¹.

Сразу же после пленума в «Известиях Пермского окружного исполнительного комитета Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов» появилась статья с характерным названием «Не давайте им спуска», где автор осуждает мягкотелость членов исполкомов, которые лишь предупреждают священников после их громких речей, и хвалит тех, кто арестовывает таких проповедников¹². Газета «Уральский рабочий» опубликовала статью Л. С. Сосновского «Борьба с клерикализмом». Он, в частности, писал: «Духовенство и монашество становится идеологом и фактическим руководителем гражданской войны в стане наших врагов. Церковные соборы, крестные ходы, послания, анафема, всяческая клевета на Советскую власть, взвинчивание народных масс — черная рать располагает богатым арсеналом средств борьбы. И мы, перенося всю остроту классовой борьбы в деревне, должны поставить борьбу с клерикализмом не менее организовано»¹³.

Летом 1918 г. шли восстания в Пензенской губернии, и В. И. Ленин телеграммой предписал Пензенскому губисполкому «провести беспощадный террор против кулаков, попов и белогвардейцев»¹⁴. 2 августа 1918 г. Совнарком принял специальное постановление «О набатном звоне», в котором говорилось: «Виновные в созыве населения набатным звоном, тревожными гудками, рассылкой гонцов и т. п. способами с контрреволюционными целями предаются революционному трибуналу»¹⁵.

Пиком красного террора стал сентябрь 1918 г. В «Вестнике ЧК» даже напечатали статью за подписью членов Нолинского исполкома и партийного комитета (Вятская губерния), где обосновывалась необходимость применения пыток¹⁶. Чрезвычайные комитеты на местах подчинялись исключительно центральной власти и могли проводить политику массового террора практически без контроля со стороны местных исполкомов. В «Правде» появилась статья С. Духовского «„Чрезвычайки“ и „Исполкомы“», где провозглашалось: «И мы, таким образом, переходим в новую стадию развития революции... когда лозунг „Вся власть Советам!“ сменяется лозунгом „Вся власть Чрезвычайкам!“»¹⁷. Народный комиссариат внутренних дел разослал местным Советам запрос о том, кому должны подчиняться ЧК. Получили 147 ответов, из них от губернских ЧК — 22. За подчиненность местных ЧК исполкомам высказывались в 118, за независимость — 29 ответах¹⁸.

В беседе с корреспондентом «Правды» заместитель председателя ВЧК Я. Х. Петерс раздраженно отреагировал: «Весь этот шум и плач против энергичных и твердых мер Чрезвычайных комиссий не заслуживает того внимания, которое им придают, он мог появиться лишь среди товарищей, занятых кабинетной журналистикой, а не активной борьбой с врагами пролетариата»¹⁹.

25 октября 1918 г. ЦК РКП(б) вынес решение о закрытии «Вестника ЧК» и назначении комиссии ЦК в составе Л. Б. Каменева, И. В. Сталина и Д. И. Курского для «политической ревизии ВЧК»²⁰. С конца 1918 г. размах репрессий идет на убыль.

В первую очередь от репрессий страдали те священноцерковнослужители и монашествующие, которые участвовали в выступлениях, направленных против новой власти. Поместный собор признал незаконными все по-

становления установившейся власти, и на местах в большинстве случаев духовенство ориентировалось на белогвардейцев. В период с октября 1917 г. по 1920 г. автор по имеющимся источникам зафиксировал 118 выступлений против Советской власти с участием уральского духовенства. Из них 62 случая агитации и 13 вооруженных выступлений. Священнослужители также отказывались выдавать метрические книги, проводили забастовки (в июне 1918 г. такие забастовки прошли в Перми и Усолье) и т. д. и т. п.²¹

16 июля 1918 г. вышло постановление Совнаркома «Об организации Чрезвычайной комиссии по борьбе с контрреволюцией на чехословацком фронте». Организовать эту комиссию поручили М. И. Лацису. Все комиссии по борьбе с контрреволюцией и саботажем при Советах прифронтовой полосы подчинялись непосредственно ей²². В сентябре 1918 г. М. И. Лацис издал приказ, гласивший: «Во всей прифронтовой полосе наблюдается самая широкая и необузданная агитация духовенства против Советской власти. В городах и селах, которые на время Советским властям приходится оставлять под давлением белогвардейских и англо-французских банд, попы играют роль ищеек, выдают советских работников на растерзание бандитам и встречают неприятеля хлебом-солью. Ввиду этой явно контрреволюционной работы духовенства предписываю всем прифронтовым чрезвычайкам обратить особое внимание на духовенство, установив тщательный надзор за ними, подвергать расстрелу каждого из них, несмотря на его сан, кто дерзнет выступить словом или делом против Советской власти».²³

Другая часть духовенства была репрессирована за отказ служить в рядах Красной Армии. 29 мая 1918 г. ВЦИК принял «Постановление о принудительном наборе в Рабоче-Крестьянскую Армию». Летом началась насильственная всеобщая мобилизация. И только после принятия 4 января 1919 г. декрета об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям такие репрессии прекратились.

В годы гражданской войны многие уважаемые и известные священнослужители становились заложниками. Так, Революционный штаб Уральской области, организованный в Екатеринбурге после первых же известий о мятеже чехословацкого корпуса, 30 мая 1918 г. арестовал целый ряд лиц в качестве заложников, среди

них оказались настоятель кафедрального собора и священник Уфимцев. В приказе Революционного штаба говорилось: «При контрреволюционном выступлении заложники будут расстреляны в первую очередь»²⁴.

Нарком внутренних дел Г. И. Петровский в сентябре 1918 г. издал приказ: «Из буржуазии и офицерства должны быть немедленно взяты значительные количества заложников. При малейшей попытке сопротивления или малейшем движении в белогвардейской среде должен применяться безоговорочно массовый расстрел. Местные Губисполкомы должны проявлять в этом отношении особую инициативу»²⁵. Но заложники не оказывали должного влияния на белогвардейскую среду. Их расстрелы вели лишь к дискредитации новой власти.

Массовые расстрелы еще больше разжигали пламя гражданской войны. Постепенный же отказ от подобной политики в 1919—1920 гг. расширил социальную базу Советской власти и в конечном итоге привел к победе ее сторонников.

После поражения колчаковской армии во второй половине 1919 г. уральское духовенство оказалось на перепутье. Надо было сделать нелегкий выбор. Многие, не дожидаясь прихода Красной Армии, бежали в Сибирь. Всего в 1919 г. к Колчаку выехало более 3000 священноцерковнослужителей и 500 мулл²⁶. По численности это почти целая епархия. Оставшиеся же на Урале были убеждены в бесперспективности борьбы с Советской властью.

8 октября 1919 г. в день памяти преподобного Сергия Радонежского патриарх Тихон обратился с посланием к духовенству, призывая его к невмешательству в дела мирские: «Памятуйте, отцы и братия, и канонические правила, и запрет святого Апостола «блюдайте себя от творящих распри и раздоры», уклоняйтесь от участия в политических партиях и выступлениях, «повинуйтесь всякому человеческому начальству» в делах мирских (1 Петр. 2:13), не подавайте никаких поводов, оправдывающих подозрительность Советской власти, подчиняйтесь и ее велениям, ибо Богу, по апостольскому наставлению, должно повиноваться более, чем людям (Деян. 4:19; Галат. 1:10)»²⁷.

С ликвидацией колчаковской администрации прекратило свою деятельность Высшее Временное Церковное Управление (ВВЦУ). Руководители ВВЦУ, среди

которых были епископ Уфимский Андрей и епископ Златоустовский Николай, до ноября 1920 г. находились под арестом в Омске. Они сделали заявление: «Мы не способны ни по характеру нашей церковной деятельности, ни по личным нашим наклонностям ни к какой противоправительственной, ни явной, ни тем более тайной агитации и к существующей Советской власти относимся вполне лояльно, почему и обращаемся с просьбой о нашем освобождении и прекращении наших дел»²⁸.

Епископ Уфимский Андрей подал особое заявление, где раскисался в прежних выступлениях против Советской власти. Он был освобожден и отправлен в Уфу под надзор самих верующих, которые в случае нарушения принятых обязательств отвечали бы как соучастники²⁹. В это время Уфимской епархией управлял епископ Чебоксарский Борис. В свое время он организовал торжественную встречу Колчака в Перми, был епископом колчаковской армии. Впоследствии он вспоминал: «После эвакуации из Перми в Сибирь, уже в Иркутске, когда пришла пятая Советская армия, я мог ожидать по отношению к себе очень плохого, но не был даже арестован и имел постоянный пропуск в Иркутскую ЧК как посредник между духовенством и властью. Я был польщен и обрадован таким к себе отношением»³⁰. Епископ Борис признал правоспособность Советской власти и лояльно относился к новым уфимским властям³¹.

В июне 1920 г. в Екатеринбурге в кафедральном соборе епископ Екатеринбургский и Ирбитский Григорий, отслужив молебен, произнес речь, в которой убеждал верующих сплотиться и присоединиться к Советской власти, благословлял Красную Армию³².

Период со второй половины 1919 г. до 1921 г. А. И. Введенский сравнил с мертвым штилем, который наступил после штурма с «высоты колоколен»³³. Выступления духовенства против Советской власти, конечно, имели место, но их масштаб значительно уменьшился. Если с октября 1917 г. по июнь 1918 г. таких выступлений было 52, а с июля 1918 г. по июль 1919 г. — 38, то с августа 1919 г. по февраль 1921 г. их количество сократилось до 28-ми³⁴.

В Екатеринбургской губернии, по данным ЧК, с октября 1919 г. по ноябрь 1920 г. не было зафиксировано ни одного открытого антисоветского выступления, спровоцированного духовенством³⁵. Однако в апреле 1920 г. Екатеринбургская ЧК раскрыла организацию «Кресто-

носцы», во главе которой стояли дьякон В. Хвостов и бывший колчаковский офицер Филатов. Эта хорошо законспирированная организация планировала, подготовив мятеж Камышловского гарнизона, захватить врасплох советские учреждения и уничтожить коммунистов. В случае благоприятного исхода предполагалось воссоздать земские управы, которые должны были выяснить, «чего народ хочет: царя, республики или Советов»³⁶.

В начале января 1920 г. чекисты предотвратили готовившееся местным священником выступление на Ново-Уткинском заводе в Красноуфимском уезде Екатеринбургской губернии³⁷. В конце 1920 г. в Шадринском уезде Екатеринбургской губернии губчека раскрыла подпольную организацию из сорока человек. Среди ее активных членов были и священнослужители³⁸.

В информационном бюллетене Особого отдела Пермской губернской ЧК говорится, что со стороны духовенства с августа по декабрь 1919 г., кроме трех случаев антисоветской агитации, не обнаружено никаких контрреволюционных выступлений³⁹. Однако в конце 1919 г. особый отдел ЧК раскрыл в Перми подпольную организацию, члены которой собирались на свечном епархиальном складе. Во главе ее стоял бывший протодьякон пермского кафедрального собора⁴⁰.

В октябре 1919 г. в докладе Стерлитамакской уездной ЧК сообщалось, что духовенство в своих проповедях и беседах не высказывается против Советской власти⁴¹. Но вскоре православное духовенство Уфимской губернии приняло самое активное участие в крестьянском мятеже, получившем название «Черный орел». В листовках мятежники писали: «Никто как бог отворил темницу «Черного орла — земледельца», и он, почуввав простор, взмахнул своими могучими крыльями...»⁴². В связи с этим мятежом председатель ВЧК Ф. Э. Дзержинский телеграфировал 24 февраля 1920 г. подчиненным ему войскам ВОХР Приуральского и Приволжского секторов: «Главарей и врагов Советской власти предать суду Реввоен трибунала. Дезертиров направлять в уездные военкоматы. Всем войскам ВОХР в своих действиях никаким образом не нарушать принципов и лозунгов Советской власти и не затрагивать национальных и религиозных чувств населения. Всем начальникам лично разъяснить, что неисполнение сего будет рассматриваться как определенный контрреволюцион-

ный подрыв Советской власти и будет беспощадно наказываться. Приказ этот прочесть при собраниях гарнизонов и жителей»⁴³.

Итак, со второй половины 1919 г. на Урале наступает перелом в настроениях духовенства. Начинается сложный и противоречивый процесс перехода от резко негативного отношения — к принятию нового государственного строя. Но улучшению отношений между церковью и государством помешало изъятие церковных ценностей в связи с невиданным голодом. 1921—1922 гг.

В ответ на решение Советского правительства от 23 февраля 1922 г. об изъятии всех церковных ценностей патриарх Тихон написал гневное послание: «Мы не можем одобрить изъятие из храмов, хотя бы и через добровольное пожертвование, освященных предметов, употребление коих не для богослужебных целей воспрещается законами вселенской церкви и карается ею как святотатство — мирянин отлучением от нее, священнослужитель — извержением из сана»⁴⁴.

В беседе с корреспондентом газеты «Звезда» председатель ВЦИК М. И. Калинин отметил, что декрет об изъятии церковных ценностей «ни в коем случае не является борьбой с религией и церковью»⁴⁵. Однако подлинные намерения руководителей Советского государства и партии большевиков были иными. В марте 1922 г. В. И. Ленин направляет каждому члену Политбюро ЦК РКП(б) и М. И. Калинину сверхсекретное письмо, в котором говорится: «Сейчас победа над реакционным духовенством обеспечена нам полностью...»⁴⁶ В. И. Ленин требует: «На съезде партии устроить секретное совещание всех или почти всех делегатов по этому вопросу совместно с главными работниками ГПУ, НКЮ и Ревтрибунала. На этом совещании провести секретное решение съезда о том, что изъятие ценностей, в особенности самых богатых лавр, монастырей и церквей, должно быть проведено с беспощадной решительностью, безусловно, ни перед чем не останавливаясь и в самый кратчайший срок. Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать»⁴⁷. Письмо было отправлено 19 марта, а на следующий день на заседании Политбюро ЦК РКП(б) его обсудили и одобрили.

В апреле — мае 1922 г. началось дело «московских отцов». В контрреволюционной агитации и противодействии изъятию церковных ценностей обвинялись 54 человека, из них 20 священников. Московский губревтрибунал вынес по этому делу одиннадцать смертных приговоров ⁴⁸.

На Урале изъятие церковных ценностей в целом прошло относительно спокойно и расстрелов за поддержку позиции патриарха Тихона не было. Лишь некоторые представители екатеринбургского духовенства во главе с архиепископом Григорием отказались от выдачи церковных ценностей ⁴⁹.

20—21 января 1923 г. состоялись заседания Екатеринбургского губревтрибунала, где заслушивалось дело архиепископа Григория и благочинного церкви Ирбита протоиерея А. Анисимова. Архиепископа приговорили к пяти годам строгой изоляции, но срок сократили до трех лет и четырех месяцев, а протоиерея — к двум годам, затем срок сократили до одного года ⁵⁰. В те же дни проходил и суд над управляющим Уфимской епархией епископом Борисом. Так как он лояльно относился к Советской власти и в Уфе изъятие церковных ценностей прошло без всякого сопротивления со стороны духовенства, то его после трехмесячного предварительного заключения обвинили... в моральной и материальной поддержке правительства Колчака. Епископ Борис управлял Пермской епархией при колчаковской администрации, поэтому судебный процесс проходил в Перми. Кроме того, власти опасались, что в Уфе прихожане окажут поддержку своему епископу. Епископа Бориса приговорили к семи годам лишения свободы со строгой изоляцией, но срок наказания сократили до двух лет ⁵¹.

Подведем некоторые итоги. С нравственной точки зрения оправдание любого террора, как «красного», так и «белого», несостоятельно и даже кощунственно. Однако необходимо дать историческую оценку этому явлению. Террор по отношению к служителям культа явился следствием конфронтации между Советской властью и церковью. Кроме того, репрессии большевиков в годы гражданской войны разворачивались на фоне не менее жестокого и масштабного белого террора. Массовые репрессии по отношению к священноцерковнослужителям и монашествующим в 1918 г. усугубили конфронтацию в стране. Начавшийся со второй половины 1919 г. процесс нормализации церковно-государст-

венных отношений был приостановлен в результате необоснованных и неадекватных мер по изъятию церковных ценностей. Репрессии сопровождались культивированием ненависти к духовенству и церкви, что привело впоследствии к невосполнимым утратам.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См., например: *Черных Е.* Донос: Социальный портрет явления // Комс. правда. 1989. 12 сент.
- ² См.: *Мельгунов С. П.* Красный террор в России. М., 1990. С. 87.
- ³ См.: *Якунин Г.* В служении культу: Московская патриархия и культ личности Сталина // На пути к свободе совести. М., 1989. С. 176.
- ⁴ См.: Аргументы и факты. 1989. № 10. С. 4.
- ⁵ См.: Утро Сибири. 1918. 4 авг.; Большевики и церковь. Омск, 1919. С. 21; *Войнов В.* Революция и уральское духовенство // Блокнот агитатора. 1989. № 21—22. С. 36—37.
- ⁶ См.: Освобождение России. 1919. 23 янв.; Современная Пермь. 1919. 6 апр.
- ⁷ См.: Справочная книга Пермской епархии на 1912 год. Пермь, 1911. С. 27—111.
- ⁸ Дальнейшая судьба палачей неприглядна. Платунова в том же году посадили в тюрьму за пьянство, а Жужгов в 1921 г. был исключен из рядов РКП(б) за злоупотребление служебным положением.
- ⁹ См.: Государственный архив Пермской области. Ф. 732. Оп. 1. Д. 140. Л. 3; Д. 298. Л. 2—3; Освобождение России. 1919. 23 янв.
- ¹⁰ Деятельность Центрального комитета партии в документах (события и факты) май — июнь 1918 г. // Известия ЦК КПСС. 1989. № 4. С. 147.
- ¹¹ Там же. С. 148.
- ¹² См.: Известия Пермского Окружного исполнительного комитета Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. 1918. 29 мая.
- ¹³ Уральский рабочий. 1918. 30 мая.
- ¹⁴ *Ленин В. И.* Телеграмма Пензенскому губисполкому // Полн. собр. соч. Т. 50. С. 143.
- ¹⁵ Известия ВЦИК. 1918. 3 авг.
- ¹⁶ См.: Деятельность Центрального комитета партии (события и факты) сентябрь 1918 г. — январь 1919 г. // Известия ЦК КПСС. 1989. № 6. С. 162.
- ¹⁷ Правда. 1918. 18 окт.
- ¹⁸ См.: Там же. 26 окт.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ См.: Деятельность Центрального комитета партии в документах (события и факты) июль — сентябрь 1919 г. // Известия ЦК КПСС. 1990. № 2. С. 163.
- ²¹ Подробнее об этом см.: *Нечаев М. Г.* Контрреволюционная деятельность церкви в период подготовки и проведения Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны на Урале (1917—1919 гг.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1988.
- ²² См.: Из истории Всероссийской Чрезвычайной комиссии 1917—1921 гг.: Сб. документов. М., 1958. С. 158.

- ²³ Красный набат. 1918. 12 сент.
- ²⁴ Власть народа. 1918. 19 июня.
- ²⁵ Цит. по ст.: *Медведев Р. А.* О соотношении цели и средств в социалистической революции // *Вопр. философии.* 1988. № 8. С. 167.
- ²⁶ См.: *Эйнгорн И. Д.* Очерки истории религии и атеизма в Сибири (1917—1937 гг.). Томск, 1982. С. 60.
- ²⁷ Послание Святейшего Патриарха Тихона к пастырям Русской Церкви от 25 сентября / 8 октября 1919 г. // *Наш современник.* 1990. № 4. С. 164.
- ²⁸ Революция и церковь. 1920. № 9—12. С. 55—56.
- ²⁹ См.: Там же.
- ³⁰ Судебный процесс епископа Бориса // *Звезда.* 1923. 21 янв.
- ³¹ См.: Там же.
- ³² См.: Революция и церковь. 1920. № 9—12. С. 67.
- ³³ См.: *Введенский А. И.* Церковь и государство: Очерк взаимоотношений 1918—1922 гг. М., 1923. С. 239—240.
- ³⁴ См.: *Нечаев М. Г.* Контрреволюционная деятельность церкви в период подготовки и проведения Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны на Урале (1917—1919 гг.). Дис. ... канд. ист. наук. Пермь, 1988. Приложение. С. 10—32.
- ³⁵ См.: *Партийный архив Свердловского обкома КПСС.* (Далее — ПАСО.) Ф. 76. Оп. 1. Д. 42. Л. 3; Д. 70. Л. 6, 61, 66, 86, 93, 98, 112, 120, 131.
- ³⁶ См.: Там же. Д. 70. Л. 51; Революция и церковь. 1920. № 9—12. С. 61.
- ³⁷ См.: ПАСО. Ф. 76. Оп. 1. Д. 69. Л. 161.
- ³⁸ См.: Там же. Д. 28. Л. 283; Д. 70. Л. 14.
- ³⁹ См.: *Партийный архив Пермского обкома КПСС.* Ф. 557. Оп. 1: Д. 10. Л. 1, 3, 7, 9, 11—12, 14, 16, 18, 21, 23, 25, 27, 36, 38, 40, 42, 44, 51, 53, 55, 57, 59, 60, 66, 68, 73, 74, 76, 83, 85, 92, 99, 102, 104, 106, 108.
- ⁴⁰ См.: Там же. Л. 99, 110, 129; Красный Урал. 1919. № 146. 26 дек.
- ⁴¹ См.: *Центральный государственный архив БАССР.* Ф. 536. Оп. 1. Д. 59, т. 1. Л. 343—344.
- ⁴² Цит. по кн.: Чекисты Башкирии: Очерки, статьи, воспоминания. Уфа, 1967. С. 51.
- ⁴³ Там же. С. 52.
- ⁴⁴ Цит. по кн.: Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 621.
- ⁴⁵ Звезда. 1922. 31 марта.
- ⁴⁶ Новые документы В. И. Ленина (1920—1922 гг.) // *Известия ЦК КПСС.* 1990. № 4. С. 191.
- ⁴⁷ Там же. С. 193.
- ⁴⁸ См.: Наука и религия: церковное золото голодным. 1922. № 1. С. 2, 29.
- ⁴⁹ См.: Там же. С. 25.
- ⁵⁰ См.: Суд над епископом Григорием // *Уральский рабочий.* 1923. 24 янв.
- ⁵¹ См.: Судебный процесс епископа Бориса // *Звезда.* 1923. 21 янв.

Раздел III

Мигель де Унамуно

ФАРИСЕЙ НИКОДИМ

Талант мастера пера, интеллект незаурядного философа и дар вдохновенного проповедника-моралиста сошлись воедино в Мигеле де Унамуно (1864—1936) — испанском писателе, поэте и философе. Гетеродокс по сути своих убеждений, он не восшествует с благостным умилением от зла к добру, от страдания к счастью, от смерти к жизни, но всегда берет их в противоборствующем единстве, воплощая в многообразных художественных формах извечную драму человеческой экзистенции.

С точки зрения жанровой природы публикуемое эссе «Фарисей Никодим» можно назвать художественной экзегетикой, ибо аналитическая рефлексия перемежается в нем с конкретным повествованием о библейских событиях, а отвлеченные размышления переплетаются с предельно обнажающей чувства исповедью. В основу сюжета положена третья глава и несколько фрагментов из седьмой и двенадцатой глав Евангелия от Иоанна, где излагается история тайного посещения фарисеем Никодимом Иисуса, рассказывается о попытке фарисеев расправиться с ненавистным им пророком, защите Учителя его тайным доброжелателем, а также о благочестивом попечении распятого тела Сына Человеческого его учениками.

Погружая библейские персонажи во внутреннее пространство своей рефлексии, испанский писатель незаметно вписывает их взгляды в ткань собственных философских воззрений. Причем это присвоение содержания чужих идей, вживание изнутри в логику мыслей другого, которую он имманентно разворачивает в собственном сознании, не нарушая при этом девственности ее исходных принципов, или, говоря языком самого Унамуно, «разнашивание башмаков чужих идей ногами собственной рефлексии», осуществляется так органично, что у читателя невольно возникает представление о полном слиянии душевного состояния автора с мироощуще-

нием родственников ему по духу библейских персонажей.

В «Фарисее Никодиме», с публичным чтением которого Унамуну выступил в мадридском Атенеуме 13 ноября 1899 года, намечен ряд узловых тем и мировоззренческих коллизий, получивших свое развернутое выражение в его зрелом творчестве. Поэтому это небольшое произведение в известном смысле можно, не слишком рискуя погрешить против истины, назвать работой переломной, рубежной. Именно здесь дон Мигель открыто заявляет о своем возвращении в лоно христианства, чьи светлые образы бережно хранила его детская память. Дело в том, что детство писателя прошло в лоне католической набожности, а с четырнадцати до шестнадцати лет он находился в стенах мадридского монастыря Святого Луиса Гонзаго. Вспоминая об этих отроческих годах в своих автобиографических очерках, Унамуну пишет, что при первых звуках монастырской фисгармонии «мое съезжившееся в комок несчастное воображение не расправляло свои крылья, а предавалось тихим грезам. В этом возрасте смерть маячила где-то в туманной дали, а ее рубежи сливались с границами жизни... Я мечтал сделаться святым»¹. Став студентом Мадридского университета, будущий писатель все реже и реже посещает богослужения, пока однажды не осознает себя неверующим. Однако тяжелый душевный кризис, пережитый Унамуну в 1897 году в связи с болезнью его старшего сына, с небывалой силой воскрешает образы детских грез и сладостных воспоминаний. Душа требовала веры, но непреодолимой преградой на этом пути встал разум. Решительно отвергая идею гармонического синтеза веры и разума, проповедуемую рационалистической теологией, испанский мыслитель хотел бы вернуться к наивной простоте библейской веры, неуловимой для рассудочного ума, но раскрывающейся в конкретных деяниях библейского Иисуса. Но достойна ли подобная нерассуждающая вера высокоразвитой индивидуальности? Не обрекает ли она человека на покорное, рабское прозябание? И может ли она спасти человека, преследуемого беспощадной, словно лезвие клинка, мыслью о неминуемой смерти? Эти проклятые вопросы, войдя однажды в сознание Унамуну, так и остались там вплоть до самых последних дней его жизни. Именно с этой поры драматические коллизии между верой и разумом, жизнью и смертью превратились в экзистенциальную драму са-

мого дона Мигеля, став главной темой его литературно-философского творчества.

Одержимый донкихотской жаждой личного бессмертия, Унамуно яростно ополчается против разума, который, по его мнению, бессилён проникнуть в недра живой неповторимой души каждого конкретного человека «во плоти и крови», которому изначально присущ витальный инстинкт бессмертия. Миссия разума заключается лишь в том, чтобы возвещать каждому человеку его непреложный земной жребий, то, что неминуемо ждёт его в конце жизни; причем эту «истину» разум объявляет с холодной иронической усмешкой по отношению к вере, которая с отчаянной страстью стремится продлить нашу жизнь, надеясь обрести вечное существование за гробом. Нетрудно понять, что все симпатии дона Мигеля в этом извечном конфликте находятся на стороне веры, сиречь на стороне Сына Человеческого, призывающего своего стыдливого ученика Никодима поверить в возможность второго рождения в другом мире после смерти его бренного тела. Но слепое упование на возрождение души на том свете провоцирует ряд сомнений, которые намечены в раздумьях Никодима. В самом деле, если духовный стержень индивидуальности конкретного человека «во плоти и крови» образуют его прошлый опыт, традиции и память, то не способна ли жажда вечности, которая порождает веру в «воскресение свыше», растворить индивидуальное сознание в вечном божественном абсолюте? Ведь душа человека, без остатка растворенная в лоне бога, утрачивает свою неповторимо-самобытную индивидуальность, подобно тоненькому ручейку, поглощаемому океаном. Впрочем, эта угроза персонализму в настоящем эссе так и остается до конца непроясненной. Но в последующих работах испанского мыслителя «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» и «Агония Христианства» эта антиномия уже четко эксплицирована. Унамуно готов пожертвовать традиционными теистическими представлениями во имя суверенности конкретной личности с ее жаждой личного бессмертия. «Бессмертие души, — пишет он, — без какой-либо разновидности тела или носителя духа не есть подлинное бессмертие, ибо в глубине гнездится желание продлить именно эту жизнь, а не другую, эту во плоти и страдании, которую мы так часто проклинаям лишь потому, что она подходит к концу»².

Жажда личного бессмертия, которую каждый конкретный человек «во плоти и крови» отстаивает в борьбе со своим разумом, возвещающим неминуемость его смерти, по Унамуно, становится сокровенным смыслом бытия человека. Инстинкт бессмертия, который является своеобразным аналогом инстинкта самосохранения, свойственного всему живому, с такой точки зрения предзадан по отношению к мысли о смерти. Стало быть, мысль о конце существования отнюдь не результат несокрушимой уверенности, а следствие безнадёжного отчаяния человека, его сомнений в вечной жизни. Согласно испанскому мыслителю, вера в бессмертие не может быть истолкована как награда, даруемая человеку за его праведные дела, а должна быть понята как жизненная страсть «всегда быть и никогда не умирать». Стоит напору этой витальной страсти угаснуть, как вера атрофируется, и человек становится добычей сомневающегося разума, который толкает его в беспросветную бездну «ничто», лишает надёжного приюта высшего смысла, оправдывающего его существование. Вера растёт из интимных корней человеческой души, но принужденная к обоснованию вечной жизни, она апеллирует к разуму, бессильному, однако, оправдать существование в другом мире.

Унамуно выступает против «теологической адвокатуры» рациональных доказательств бессмертия души, ибо фарисеи-теологи, отмечая всякие сомнения, превращают разум из врага веры в ее слугу и союзника. Тем самым они извращают и то, и другое: разум превращается в мертвый шаблон, а вера из трепетного чувства вырождается в принудительно-навязанную догму. Разум бессильен проникнуть в непостижимую тайну бессмертия, которое Унамуно понимает не как биологическую победу над старостью или воскресение из мертвых, а как духовное возрождение, как победу над смертью, которая, однако, никогда не может быть окончательной, ибо окончательное поражение смерти означало бы одновременно и поражение самой жизни, превращение её в мертвую абстракцию.

Таким образом, уже в силу простого факта своего существования человек должен стремиться к бессмертию, ибо его жизнь взыскует смысла. Носителями же высшего смысла человеческой экзистенции являются те, кто подобно Иисусу, ищут славы не только в одобрении своих деяний современниками, но и за границами

своего физического существования. Проникнуть за горизонт настоящего, увековечить себя в памяти грядущих поколений посредством своих творений — таков, с точки зрения испанского мыслителя, смысл подлинно человеческого бытия.

В этой борьбе диаметрально противоположных начал: мизантропического разума, который деспотически-безапелляционно утверждает неизбежность земного удела, и слепой детски-безгрешной веры (которую впоследствии Унамуно назовет «верой угольщика»), уповающей на вечную жизнь души за гробом, писатель апеллирует к «жизненной вере», способной, по его мнению, возвыситься над одинаково неприемлемыми для него альтернативами. «Понятие «жизненной веры» по сути является не опровержением разума, а своеобразным средством его возбуждения, силой, направляющей его к поискам утраченной глубины, к обретению новой, не свойственной ранее ему чуткости к бесконечному разнообразию жизни. Вера дискредитирует и принижает разум, но одновременно и сама она проникается скепсисом по отношению к своим собственным догматам»³.

Но и «жизненная вера» не спасает человека от сознания трагизма собственного бытия. Что же тогда ему остается? Очевидно, только одно: превратить борьбу за «жизненную веру» в самоцель своей жизни, не порывая с трагическим чувством, возвести его в принцип. Можно смело утверждать, что позиция Унамуно в будущем существенно сближится со взглядами Никодима, постигшего горькую истину о том, что причина людских неурядиц произрастает из самого корня бытия человека. Диалог библейских персонажей, углубленный рефлексией испанского мыслителя, становится существенной вехой на пути его духовных исканий.

Перевод «Фарисея Никодима» выполнен нами по изданию: *Miguel de Unamuno. Nicodimo el Fariseo // Obras completas*. Madrid, 1950. Т. 4. Р. 15—38.

М. А. Малышев

* * *

Господа! В первый раз с этого места произношу речь перед вами и впервые за восемь лет своей преподавательской деятельности выступаю публично. Самой собой разумеется, я хочу, чтобы между нами устано-

вилось доброе согласие. Правление этой культурной ассоциации пригласило меня прочитать лекцию, но в силу некоторых обстоятельств я был вынужден срочно вернуться домой и потому не сумел ничего приготовить *ex professo** для данного выступления. Ни в коем случае я не хочу импровизировать, говорить то, что сейчас мне взбредет в голову. Поэтому не остается ничего другого, как выбрать из моих неизданных работ ту, которая мне кажется наиболее подходящей, и прочитать ее вам.

Едва ли отыщется такой вопрос, который не привлекал бы моего внимания, возможно, распыляя тем самым мои силы. Но из всех проблем, пожалуй, больше других меня волнуют проблемы экономические и религиозные. Так называемая материалистическая концепция жизни, концепция Маркса, выдвигающая в качестве конечной причины любого социального процесса экономический фактор, показывает нам лишь одну внешнюю сторону реальности, отдавая нам на откуп другую ее сторону, которую мы могли бы назвать спиритуалистической концепцией или спиритуализмом сердца — всеохватывающим религиозным фактором. Экономика дает нам импульс и энергию жизни, а религия — мотив жить. Мотив жить — в этом-то вся загвоздка.

Мы могли бы сказать, используя весьма знакомую терминологию, что экономика — это действующая причина человеческого прогресса, а религия — целевая причина. И если кто-либо про себя мне возразит, исходя из определенных убеждений, которые я, как и все, уважаю, что подобной целевой причины не существует, то я отвечу ему, что обладание ею и составляет сущность всякой религии. В самом деле, разве есть другая более значимая проблема, чем какова цель всего универсума? Такова загадка Сфинкса, и кто тем или иным способом не сумеет ее разгадать, тот будет им съеден. Ибо вера, господа, состоит не в том, чтобы верить, что нам ведомо, а в том, чтобы творить то, что нам неведомо. Только вера творит.

Вера! Чтобы лучше понять ее смысл и назначение, мало размышлять головой, надо размышлять всем сердцем. Не простая приверженность интеллекта абстрактному принципу, бессодержательной формуле, не утверждение метафизических или теологических начал, нет, но

* Обстоятельно (лат.) — *Прим. ред.*

акт смирения; но сердечная отдача воли, спокойное доверие, при котором природа и дух стремятся к одной и той же цели, ибо, натурализируя дух, мы его сверх-одухотворяем, а одухотворяя природу, мы в высшей степени ее натурализируем; но твердое доверие, при котором истина живет внутри нас, мы являемся сосудом истины, и она служит нам утешением; но твердое доверие, при котором, исходя из искренних и чистых помыслов, мы служим высшему предназначению, каким бы оно ни было.

Я сею, сею, господа, как вразумил меня всемилостивый Бог, сею зерна, которыми Он наполнил мою житницу, с желанием сотворить молитву из моего труда сеятеля, сею, не оглядываясь назад, дабы не произошло со мной того, что случилось с женой Лота; я всегда сею мое зерно, заглядывая в будущее — единственное царство свободы. Я бросаю зерна в землю, чтобы она их оплодотворила, чтобы воздух, вода и солнце помогли им взойти и вырасти. Ах, если бы мы только сеяли, а не беспокоились о посеве!

Для этого нам необходимо сплотиться, сочетаться душевными узами, раз и навсегда преодолеть внутреннюю отчужденность, развенчать мнимую общность нашего народа, когда каждый ищет не родственную душу, а слово, ибо нас объединяет потребность в пустых разговорах да необходимость их выслушивать. Ради чего, скажите мне на милость, у этого народа ораторы публично обнажают себя? А кто из нас, охваченный религиозным чувством, выплескивает свой дух, изливает свою душу? А вы, испытываете ли вы благоговение от того, что вам говорят? Не сделаете ли и вы предметом насмешки того, кто букву своего ума настроит в лад с мелодией своего сердца?

Я, университетский преподаватель, хорошо знаю недостатки нашего образования и даже кое-что написал об этом. Главная его беда заключается в том, что, как правило, вступающий на стезю учения тренирует только свой ум. Редко отдает он учению всю свою душу; ученик не чувствует на своих губах тепла материнской груди. Все наше обучение основано на искусственном вскармливании.

Такое удручающее положение дел усугубляется злом, пришедшим к нам из-за Пиренеев и охватившим часть нашей молодежи. Это зло — интеллектуализм и, что всего печальнее, интеллектуализм весьма низкого

сорта. Как и эстеты, интеллектуалы нарочито демонстрируют свободу от каких бы то ни было аффектов, рассматривая мир как спектакль; вы не услышите от них ничего, кроме цитат из различных авторов и их теорий, рассуждений о замшелых идеях да размышлений по поводу стиля и прекрасных форм. Бесстрастие — таков их девиз.

Интеллектуализм — это ужасная болезнь, отнимающая силы у одаренных, у тех, кто считает себя цветом человеческого рода и кто лживо утверждает, будто миллионы простых людей нужны лишь для того, чтобы молча трудиться, пахать и сеять, а затем произвести на свет несколько гениев или полугениев — фарисеев в прямом смысле этого слова.

Фарисеем, интеллектуалом, соблазненным эллинской культурой, был и тот иудей Савл, который сперва преследовал простолюдинов, а потом, пробудившись сердцем, начал учить язычников новой вере, открыв им доколе неизвестного Бога, которому воздвигались пустые алтари в Афинах, в тех самых Афинах, где, по словам самого Савла, время проводилось в досужих разговорах о последних новостях да в погоне за курьезами.

Наши интеллектуалы также любят поговорить да порассуждать о последних новостях, вдохнув в себя запах свежей краски последней книги, доставленной им из Парижа, сдерживая из добрых, как им кажется, побуждений свои душевные порывы. Они также проявляют определенное любопытство к религиозной проблеме, но подходят к ней отнюдь не с чистым сердцем, ибо в душе побаиваются ее. Они не хотят пробуждаться.

Я знаю, что такое интеллектуализм. Я переболел этой страшной болезнью, и даже сегодня я стряхиваю с себя его ледяную кору, страдая от него, пожалуй, больше, чем это должно. Мне ведома страшная болезнь, схожая в духовном плане с тем, что в материальном мире зовется самоедством, язвой желудка, которая, разрушив эпителий, начинает переваривать самого себя. Эту болезнь надо лечить, а чтобы вылечиться, требуется молочная диета духа, теплое, нежное, смягчающее молоко. Надо вернуться к молоку детства.

В этот момент упорной внутренней борьбы, когда под пеплом рационального сердца открыло мне субстанцию всего сущего, которая дожидалась этих мгновений торжественного кризиса, чтобы утвердить мою личность в личности христианской цивилизации, внутри которой

и благодаря которой мы живем, в эти мгновения я воскресил свое детство, погрузившись в детство духа нашей культуры. Как? Я отыскал в себе свое детское сердце, чтобы всосать молоко, сделавшее нас людьми, чтобы услышать голос нашего общего детства — голос Евангелия.

В Евангелии я столкнулся с историей типичного фарисея, интеллектуала, стремящегося отыскать утешение в истине, а истину в утешении, с историей Никодима, стыдливого ученика, который ночью, тайком приходит к Иисусу, а когда Он умирает, хоронит Его, как хотят похоронить Его многие интеллектуалы, влюбленные в Его державную красоту, похоронить в анализе и исследованиях, превратив Его в тему литературы и искусства.

Несколько раз читал я и перечитывал историю Никодима, подолгу раздумывая над ней, а потом дал воплотиться, но не рассудочным размышлениям, а своим сердечным думам в рассказ, который и собираюсь прочитать вам сегодня вечером.

Это не лекция, не обманывайте себя понапрасну, и пришел я сюда не ради тщеславного намерения чему-либо научить вас. Я хочу только внушить вам определенное состояние души, затронуть некоторые струны вашего духа. Я не стремлюсь к тому, чтобы вы вышли отсюда, обогащенные новыми идеями или новыми фактами. Я был бы доволен, если бы каждый из вас, оставшись дома наедине с самим собой, услышал бы внутри себя слабый, едва различимый отголосок, наподобие приглушенного звука колокола, долго-долго замирающего в пространстве. Пусть, повторяю, никто не обольщается призрачной надеждой; то, что вам предстоит услышать, скорее похоже на нравоучение. Может быть, кто-то даже найдет это неуместным, но я уверяю вас, что поступаю так не ради своевольной прихоти, а исходя из убеждения, что нам всем следует изливать свои чувства, и я хочу подать вам в этом пример.

Я прошу лишь вашей благосклонности, прошу выслушать этот рассказ с душевным настроем, аналогичным тому, который послужил источником моего вдохновения. Я прошу вас соответствующим образом настроиться. Я знаю, что прошу от вас слишком многого, знаю, что каждый из вас пришел сюда со своими собственными заботами, думая, может быть, о будущем свидании, о друге, который ждет, о предстоящем выгодном

деле; а многие, вероятно, пришли из простого любопытства, подобно афинянам, готовым внимать чему угодно, даже тому, что утомляет или раздражает. То, что вам предстоит услышать, содержит мало приятного.

Но поверьте мне, что если на эллинскую культуру такое большое влияние оказало чувство формы, которое греки воспитывали в себе, созерцая обнаженные тела на Олимпийских играх, то христианская культура станет только совершеннее, если мы научимся созерцать обнаженные души в религиозных проповедях. Я покажу вам душу фарисея Никодима.

Евангелие от Святого Иоанна
3: 1—24, 7: 37—53; 19: 38—42

«Между фарисеями был некто, именем Никодим, один из начальников Иудейских. Он пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: Равви! Мы знаем, что Ты — Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог».

Есть фарисеи, сиречь идеалисты, верующие в потустороннюю жизнь, которая возвышается над временной жизнью, начальники над теми, кто им послушен, кто принимает за чистую монету все, что они им внушают. Среди наставников человеческой мысли встречается немало таких, кто нежит свой дух в сомнительных верованиях о бессмертии, бессмертии, пожалуй, анонимном, кто лелеет свои зыбкие надежды на обретение сверхчувственного идеала. Услышав от Христа простые и доходчивые слова, лишенные обманчивой двусмысленности, они не находят в себе достаточной смелости отказаться от своей сомнительной религиозности во имя истинной религии, они сомневаются даже в движении своей души, когда сердце, переполненное чувствами, увлажняет слезами утомленные глаза, а былое детское простодушие затопляет сознание обильными водами духа, которые все глубже и глубже проникают в них. Ведь были мы детьми совсем не напрасно, ибо тот ребенок, которого мы носим в сердце своем, и есть то праведное, что делает нас справедливыми.

Но они, начальники иудейские, имеют за собой историю и престиж, а внутренний человек, в конце концов пробуждающийся в них, не обладает достаточными силами, чтобы отринуть от себя все внешнее, все то, что другие привнесли в них. Их престиж гнетет им душу. Сколько ночей, сколько бессонных ночей провел Нико-

дим, размышляя о цепях, которые он должен разорвать, об одиночестве, на которое он себя обрек, размышляя о том, как разрушить созданное годами, отказаться от плодов своего труда. Эта жертва выше его сил.

Но дух продолжает его искушать и, наконец, не в силах больше сопротивляться, однажды ночью, тайком он направляется к Иисусу. Украдкой, хоронясь от соглядатаев, предварительно убедившись в том, что все двери крепко заперты, в полной ночной тишине является он на свидание с Учителем, чтобы сказать Ему: я знаю, в тебе есть что-то божественное, потому что твои дела не могут быть человеческими. Что ты скажешь на это? И «Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия».

Распростерся ниц Никодим у ног Учителя и в тишине с глазу на глаз обратился к нему с просьбой наставить его на путь истины. И сказал ему Иисус: чтобы увидеть Царство Божие, прихода которого ежечасно молят тысячи простых языков, надо возродиться.

Как, спрашивает Никодим, я могу сейчас измениться, обновиться и превратиться в нового человека? Я обязан себе всем моим прошлым, да и кто я такой, как не результат моей жизни. Как невозможно вновь вернуть пройденное, так и я не могу быть иным, ибо я есть тот, кем я стал. Должна ли вера спасти меня? Но ведь вера — это не произвол, она зависит от благодати, и если у меня ее нет, что мне тогда делать? Должен ли я стать другим, но в таком случае я буду уже не Я. Да, я мог бы стать другим!.. Но как я могу стать другим, я тот самый Я, кто есть тот, как он есть, и именно так, а не иначе? С точки зрения Я я вижу и сужу о моем внутреннем состоянии; это есть то самое состояние, которое судит о себе самом. Как его изменить? Родиться заново! Только родившись заново, будучи уже не Я, а другим, можно увидеть Царствие Божие, но увижу-то это Царство не я, а другой... Что за абсурд!

Размышлял ли ты когда-нибудь, Никодим, прислушиваясь к зову своего сердца, о непостижимой тайне необратимого времени? Ощутил ли ты вплоть до самых потаенных уголков твоей души истину о том, что прошлое больше уже никогда, никогда не вернется? Постиг ли ты единственную торжествующую реальность настоящего, заключенную между бесконечностью прошлого и бесконечностью будущего, эту торжествующую реаль-

ность вечного настоящего? Взирали ли ты на вечность, заключенную в лоне всегда исчезающего сейчас, у которого нет ни прошлого, ни будущего? Ибо вечность, которую ты себе представляешь, распростерлась от недостижимого конца неопостижимого вчера до недостижимого конца неопостижимого завтра, эта вечность мертва в своей неподвижности. Ты же должен искать живую вечность, которая поддерживает актуальное движение в самих недрах настоящего, искать его субстанцию — корень изменяющегося постоянства — в Боге, для которого вчера и завтра всегда есть сегодня. Такое размышление подрывает до самого основания душу времени, покоящегося на вечности, время нашей жизни, которое течет поверх вечной жизни Бога.

Время необратимо. Если ты пойдешь по одной дорожке, то отринешь все другие. Перед тобой открыты разные пути. Выбирай! Но знай, что, избрав один путь, тем самым ты отсецешь все остальные пути и уже не сможешь больше вернуться назад. Учти, что каждый твой поступок непоправим, и нет такой человеческой или божественной силы, которая могла бы сделать за тебя то, что ты, не сделав, уже сделал. Помни, что последствия содеянного скажутся в будущем. Ты находишься в точке слияния необъятности пространств с неопостижимой поступью времени; все, что случилось и случается, отразится в тебе, ведь вся вселенная хочет подчинить тебя своему влиянию. Но одновременно каждое твоё действие затрагивает всю вселенную, подобно волнам, расходящимся кругами по бескрайнему озеру. Твой поступок — один из бесконечного множества ему подобных, но он — плоть от плоти твоей, и ты думаешь о непоправимости уже содеянного. Необратимы, необратимы твои прошлые деяния; но твои помыслы, твоя душа, разве они необратимы?

Твой поступок безусловно необратим во времени, но в этом ли заключен корень его вечности? Если прошлое есть нечто большее, чем наша чистая память, которая существует пока длится, а потом наступает ничто, если прошлое выпадает в вечный осадок и там живет, разве оно необратимо? Ты сам, ты, кто однажды и навсегда родился и кто в один прекрасный день навсегда умрет, ощущаешь ли ты в себе необратимую вечность? Разве ты не можешь родиться в ней заново?

«Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в

утробу матери своей и родиться?» Я не вижу, говорит Ему Никодим, каким образом возможно родиться заново. Я стар, мои привычки, чувства и теперешние воззрения — это и есть то, что я собой представляю, уничтожьте их и вы уничтожите меня. Я не могу вновь вернуться к матери-земле, лишиться сознания, возвратиться к перекрестку, где передо мной открылись бы дороги жизни, чтобы родиться заново.

«Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие: рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышет, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа».

Дело в том, Никодим, что ты смотришь на плотского человека, а не на духовного, ты имеешь дело лишь с тем, кто струится в призрачном времени, а не с тем, кто неизменно пребывает в вечной действительности: ты живешь среди мертвых дел, а не ищешь живую веру, которая бы эти дела одушевила. Да, ты, пожалуй, не пройдешь мимо человека, способного сотворить добро, но ты не заметишь человека, могущего быть добрым, ведь ты не ищешь за деянием того, кто его творит. Одно дело — творить добро, чему учит тебя мораль, а другое дело — быть, помимо всего прочего, добрым, чего требует от тебя религия. Ты должен жить, собирая жатву с прошлого, обогащая вечность времени, в котором ты живешь; расти, а не прозябать. Ты спрашиваешь: как? Стремиться сегодня быть лучше, божественнее, чем вчера. Разве можно назвать добрыми дела, которые, накапливаясь, не делают тебя лучше? «Жизнь духа — это благие помыслы» (*Рикардо де С. Виктор*). Имей благие помыслы и моли Бога, чтобы они воплотились в твоих добрых делах. Если твоя слабость склоняет тебя к греху, но ты, преодолев искушение и следуя благим помыслам, раскаешься, то твоя слабость будет тебе прощена. Но если, желая зла, исполненный порочных намерений, ты из-за страха или малодушия не нанесешь никому никакого вреда и внешне будешь слыть честным и правдивым, твои злые помыслы оставят в твоей душе чувство горечи. Мне твердо ведомо, Никодим, что нельзя заставлять воздерживаться от зла или принуждать к добру; ибо если ты сотворишь благо своему ближне-

му, но будешь одновременно втайне проклинать его в своем сердце, то тебе не будет ниспослано благо, причитающееся тебе по заслугам, потому что всякий, кто питает ненависть к своему брату, есть убийца. Научись столько же ненавидеть грех, сколько сострадать и любить грешника, ибо ненависть к злу находится в обратной зависимости по отношению к носителю самого зла. Если при виде несчастного, совершившего ужасное преступление, у тебя не вырвется из груди жалобный стон «Бедный брат!», если ты не добьешься этого, ты не будешь по-настоящему добрым христианином. Намерение есть вера, и если вера без дел мертва, то и дела без веры мертвы. Ты хозяин своих желаний и своих намерений, но, строго говоря, ты не хозяин своих действий и поступков.

Во всех нас, Никодим, есть два человека: тот, кто существует во времени, и тот, кто живет в вечности; тот, кто преуспевает или терпит неудачи в суетном мире, и тот, кто растет или уменьшается в вечной реальности. С момента нашего земного телесного и временного рождения, с того момента, когда наш дух, находившийся в эмбриональном состоянии, был заложен в мировую утробу, из которой мы появились на свет, чтобы из смерти родиться для духовной небесной и вечной жизни, мы унаследовали от мира родовую оболочку — плаценту, которая окутывает нас со всех сторон, оболочку страстей, пороков, несправедливости, эгоизма; но одновременно, по мере внутреннего роста, растет и духовный эмбрион, который самоотверженно борется, чтобы развиться в добродетельную жизнь и божественную любовь. Существует рост изнутри вовне, рост, даруемый нам Богом, обитающим внутри нас, и существует другой рост: извне во внутрь, его источником является оболочка, вынесенная родовыми водами, которой мир окутывает наше вечное ядро, пытаюсь утопить его во времени. Так мы и живем, отделенные друг от друга более или менее твердым слоем коры, сквозь которую с большим трудом и почти всегда в обезображенном виде проникает в добродетельные души огонь божественного милосердия. И тем не менее, несмотря ни на что, вечные недра нашей души сообщаются с вечными недрами окружающих нас творений, с вездесущим и всеодушевляющим Богом, в лоне которого, как в едином море, мы существуем, движемся и живем. Когда Бог, обитающий в сокровенных недрах каждого, встретится один на

один с твоим я в твоём сознании, ибо Он обитает и в недрах твоей души, ты почувствуешь себя погруженным в безбрежное море, в котором не существует времени, ты окажешься в упоительном вечном сознании и ты будешь жить в нём в твоём собственном восприятии.

Даже сквозь твердую телесную оболочку, отделяющую нас друг от друга, теплота нашего духа сообщается с божественной теплотой, а у святых душевный пыл иногда так велик, что он прорывает земную оболочку и содержимое их душ вливается в кровеносную систему всеобщего милосердия, согреваясь божественным огнем. Их оболочка делается изнутри тем тоньше, чем больше вмещает в себя душа привязанностей; она умиротворяет свои страсти, сбрасывает с себя земную кору, отделяется от мира; и, очистившись от земных аффектов, от самого сознания времени, их души делаются такими же первородными, какими они вышли из рук Создателя и какими они вернутся к Нему, и происходит непостижимое слияние их вечного ядра с вечным Средоточием жизни и любви. Они сливаются в море божественной жизни.

Только так ты можешь возродиться, возродиться из влаги покаяния и исповеди. Если ты что-то сделал, это что-то останется. Твой прошлый поступок, поскольку он совершен во времени, непоправим, но ты волен исправить намерение своего поступка. Для людей действия исчерпывают собой все, и обратной силы закон не имеет. Но для Бога, который проник в сердце и простил грехи Магдалины за то, что она много любила, прощение есть наиболее суровая форма приговора, а милосердие совечно справедливости. Чтобы войти в Его Царствие, Царствие Мира, надо родиться из вод покаяния, которые омывают помыслы, надо родиться из Духа, надо родиться из семени вечности. Вся грязная мирская оболочка, порожденная плотью, есть только прах и плоть, но то, что рождено в тебе Духом, есть дух. Не удивляйся, ведь в твоей тайной беседе наедине с Христом, Учитель тебе говорит, что ты должен родиться заново.

Твой плотский человек, сотворенный из земного праха и вкушивший страданий, есть раб. И ты — раб в твоих действиях, но не в твоих помыслах. В твоих действиях ты прикован цепями видимости, ибо ты творишь во времени, и твоё действие подчинено необратимости времени. Не столько в деянии, сколько в хотении, — вот где

ты должен обрести свою свободу, ибо дух, как и ветер, гуляет повсюду; ты слышишь его зов, но не знаешь, откуда он к тебе приходит. Войди вовнутрь этой святой свободы, найди в ней пристанище от тирании своей душевной черствости, и тогда ты сможешь воскликнуть вместе с апостолом: «Не то делаю, что хочу, но что ненавижу, то делаю. Бедный я человек! Кто избавит меня от этого смертного тела?» Если тебя осаждают дурные дела, противопоставь им твои добрые намерения и ищи избавления от них в истинной вере.

Никодим сказал Ему в ответ: как это может быть? Все это, размышляет про себя Никодим, больше напоминает мистику или тонкое ухищрение, ибо, пропитанный фарисейской моралью, не способен воспринять христианскую религиозность. Он не ведает добра, погребенного, может быть, под дурными делами, и, наверное, говорит про себя: «сотворишь чудо — накличешь дьявола». Если нам удастся запретить ему поступать дурно, то так ли важно, что он не почувствует в себе добра? А так как это его не удовлетворяет, он и спрашивает: как это все может быть?

«Иисус отвечал и сказал ему: ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь? Истинно, истинно говорю тебе: Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете; если Я сказал вам о земном и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном? Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах; и как Моисей вознес змею в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому. Дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы. А поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны».

Ты спрашиваешь, Никодим, как это может быть?

Ты учитель, а того не ведаешь? Сколько лет потратил ты на приобретение своего престижа и на выделку своей культуры, а того не ведаешь? А так как этого ты не знаешь, то, когда кто-нибудь пытается тебя этому научить, ты вместо того, чтобы быть скромным, верно, ему отвечаешь: даже я, умудренный наукой, этого не понимаю, а этот невежда, этот простака хочет меня научить? Невежество имеет дерзость учить мудрость? Они говорят, будто видели все это своими глазами, будто созерцали все это посредством веры... Обман! Только простодушные не лгут, не говоря того, чего не чувствуют. Одни из них притворяются, будто веруют, другие напрасно пытаются уверовать, остальные убеждают себя в том, что они веруют, не обладая в действительности положительной верой. Но есть среди них, несомненно, и такие, кого сама сила их иллюзий превращает в ясновидцев; ведомые горячим желанием веры, они погружаются в самые глубины духа, где перед ними открываются огромные плодородные девственные нивы. Уж он-то, думает наш Никодим, бесспорно обладает религиозностью, корни которой находятся в самых интимных глубинах человеческого духа, и эта религиозность способна вызвать такой прилив фантазии, что может проникнуть в самое средоточие истин, недоступных для простого логического ума. Несчастные темные верующие, приверженные букве, которую навязала вам официальная вера, чему вы можете меня научить? Но того из них, кто погружен в другой мир, кто сквозь толщу мертвой буквы проникает в дух и, отбросив догму, устремляется навстречу чистой вере, того я могу спросить: как это может быть? Я могу подробно расспросить самого Иисуса, с кем я беседую здесь наедине в его Евангелии, расспросить самого пророка удивительных судеб ночью, втайне ото всех о сути учения, которое Он посредством парабол и притч излагает для простого люда.

Послушай, Никодим, если ты не веришь, когда тебе говорят о земном, то как же ты поверишь, если я буду говорить тебе о небесном? Ты хочешь обойтись без буквы и сразу же овладеть духом; ты собираешься проникнуть в самую сокровенную суть, пренебрегая соблюдением рецептов; рассыпаясь в похвалах мистическим прозрениям, ты тем самым втайне нарушаешь закон. Ибо никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах. Эти сверхъестественные прозрения, коих ты домогаешься, этот свет,

освещающий твой вечный путь, может дать тебе лишь отблеск Того, Кто сошел с небес. Это визионеры любви получили свое зрение от Бога, от Христа, через которого Бог дает наставления. Свою мудрость приобрели они путем самоотвержения, страдания и самопожертвования, с постоянной мыслью о кресте.

Когда сыны Израилевы совершали переход через пустыню, то народ взроптал на Бога и на Моисея за то, что он вывел их из Египта, чтобы погубить на безлюдной равнине, где не было ни хлеба, ни воды и даже черствый кусок застревал в горле. И напустил тогда Господь на них ядовитых змей, которые убивали их своими укусами. И пришел тогда народ к Моисею и покался в том, что согрешил против Господа и против него, и попросил его, чтобы он уничтожил змей. Помогли Моисей и с помощью Господа сделал медного змея и выставил его на знамя, и когда ужаленный смотрел на него, то оставался жив (Чис. 21 : 5—9).

Совершая паломничество через пустыню твоего мира и твоей науки, ты, Никодим, может быть, сам того не ведая, выступаешь против Бога, ибо в сердце своем ты взроптал на Него и на пророка, который вывел тебя из того заколдованного Египта, где ты мирно почивал в сладостном сне рабства и не испытывал никаких потрясений. Ты потерял былой покой, странное волнение овладело твоим сердцем, всем недовольный, ты страдаешь от духовной жажды и голода, и черствый хлеб твоей пустыни вызывает у тебя отвращение. Это ужасно, когда, ощущая «суету сует», мы видим, как всякая красота теряет свою привлекательность, а всякое впечатление — свою живость; когда болезненная одержимость пустыней заставляет нас понапрасну убивать наше время, вызывая непреодолимую печаль от сознания бесполезности всякого усилия; когда из-за недостатка жизненного желания живут в силу необходимости, рутины, малодушия или из-за страха перед смертью. Тогда даже тот, кто убежден, что он не верует, начинает в сердце своем исповедоваться перед Богом, порой обвиняя Его в своих несчастьях. И Господь подвергает его настоящим страданиям, испытывает его жертвой, насылает на него смертоносных змей. В нем пробуждается боль, и он, потерявший вкус к жизни, идет, горя желанием признаться в том, что он грешен, просит освободить его от змей, которая убивает его своими укусами, просит снять с него гнетущее бремя. И видит он тогда, как подносят

ему крест Спасителя на хоругви, нетленный металлический крест вековой скорби и просят его взглянуть на этот крест с любовью, с тем чтобы он вновь возродился к жизни и исцелился от крестных мук. «Так должно вознесено быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную».

Все эти ясновидящие обрели покой и знание о том, как велико было их желание, которое они изведали на пути страдания, самопожертвования и смирения, среди жалящих змей и гнетущей скорби, со взором, вперенным в крест Спасителя. Эта мудрость не есть ни духовное лакомство, предназначенное для гурманов или измученных пустынножителей, ни состояние сознания, достигаемое посредством интеллектуальных ухищрений (таким путем приходят лишь к буддистской нирване, к нигилизму, к чистой фантазмагории духовного опьянения или к сентиментальной чувствительности). Это взор, исполненный любви, это действенная мудрость, это талант, развиваемый посредством самоотвержения и страдания, прежде всего смирением, неустанным созерцанием креста, воздвигнутого в пустыне, дабы, с любовью взирая на него, жили те, кто мучается под бременем своего креста.

Остерегайся, остерегайся, Никодим, выдавать за христианство свою фарисейскую мораль, превращать в веру свое смутное желание. Остерегайся ложного мистицизма. Это видение другой жизни, которое ты открыл в Евангелии, не является ли оно чем-то вроде фантазмагории, литературы, эстетики или простого утешения? Суета сует: не окажется ли она уловкой торжества самой суеты? Не будет ли целью всего этого утешение человеку в том, что он родился, а религия — высшим искусством утешения? Это ужасно, по правде говоря, ужасно, говоришь ты, добавляя к колебаниям других собственные сомнения. Но должен ли ужас в силу этого быть ложным? Почему утешение должно быть истиной? Молись, молись, Никодим, и не поступай так, как поступают те, кто гонит прочь из своего сердца и из своего разума эти мысли, чтобы потом под предлогом притворной заботы о собственном здоровье заявить: я не желаю глубоко задумываться над своими убеждениями, подвергать сомнениям свою веру, я хочу просто жить!

Но ты уже не можешь и не должен жить так, ты не можешь, не можешь так жить по божьей милости; ты

так уже больше не сможешь, и для исцеления твоего явятся тебе кресты, истинные кресты, жалящие змеи, чтобы, взирая на крест вечного страдания, ты смог бы ощутить, как из недр твоих мук и печалей прорастает новая жизнь. Ибо только тот, кто страдает, может выжиться до созерцания истины высшего утешения, ибо только пройдя через муки страдания, приходят к истинной вере. Отдайся же страданию и смирению во имя твоей веры, ибо лучше верить, корчась от боли, чем дать растворить себя во внутреннем отчаянии или пресытиться легкостью временной жизни. Подумай об этом непостижимо-величественном учении Бога, воплотившемся в Сыне, который сошел на землю, чтобы страдать и тем самым обожествить страдание; поразмысли обо всем этом и моли страданий, чтобы быть причастным Божеству в том, на что ты способен, чтобы быть все ближе и ближе к совершенству, которое заповедал тебе Учитель, повелев нам быть столь же совершенными, сколь совершенен наш Небесный Отец.

Не для того Бог послал в мир своего Сына, чтобы осудить мерзость мира, противопоставив ему идеальность своего слова, а для того послал Он своего Сына, чтобы спасти мир. Кто не верует в Него, тот будет приговорен к вечному недовольству, мучению и страху перед «ничто».

Почему же не веруют, Никодим? Почему одни бунтуют против веры, которую им, говорят, навязывают силой, другие же только притворяются, будто веруют, третьи утверждают, что они веруют, а на самом деле не веруют, а еще есть среди них и такие, которые уверяют, будто они хотят верить, но тщетно? Почему они не веруют, Никодим, или, вернее, во что они веруют? Иисус сказал тебе, что свет озарил мир, но людям больше нравилась тьма, ибо их деяния пропитаны злом. Вот почему они не веруют, ведь их деяния — злы.

Не в том дело, Никодим, что добрые добры потому, что они веруют, а злые злы из-за отсутствия веры, а в том, что, будучи добрыми, они верят в то, что они добры, а не будучи добрыми, они не считают себя злыми.

Может быть, ты думаешь, что доброта, внутренняя доброта не обладает более ярким и глубоким светом по сравнению с разумом? Если это так, если разум могуч, то человек, хотя он и порочен, может понять и объять временный мир, постигнув основания всех вещей; но ощутить и увидеть вечный мир, постичь всеобщую исти-

ну, а не только ее основание, не может ничто и никто, кроме веры «осуществления ожидаемого» (Евр. 11:1), веры, которую доброта привлекает к нам и поддерживает в качестве незыблемого фундамента. Внутреннюю же субстанцию доброты, ее корень составляет смирение.

Ах, Никодим! Если бы ты смог постигнуть внутренний свет доброты, божественную способность, в которую облекается дух! Чтобы зреть истинное и вечное, а не только рациональное и преходящее, чтобы воочию зреть все это, необходимо уметь отринуть от себя нечистое, необходимо видеть вечное ядро, внутреннего человека, освободив его от бремени земной оболочки, которая затемняет и искажает истинное зрение. Твои учителя, Никодим, учат тебя, что никто не может видеть иначе, как с того места, где находится, с предписанной ему позиции и только его собственными глазами; им неизвестно, что человек может видеть с точки зрения Бога, в лоне которого он обитает, посредством доброты, которая прозрачнее самого чистого кристалла; доброта сама есть внутреннее зрение. Только добрый, а не просто порядочный, по-настоящему прощает, потому что только добрый видит внутреннюю сущность обиды и справедливость прощения, ибо только Бог всеблаг и только Бог все прощает. Однако сам Иисус, который учит нас, что только Бог добр, учит нас, чтобы и мы, подобно Богу, были столь же совершенны. Наша доброта заключается в том, чтобы беспрестанно стремиться к недостижимому. Таким образом, из высшего блага мы извлекаем веру. Ибо только тот, кто поистине добр, истинно верует, и только тот, кто поистине верует, истинно добрый. Порочные и высокомерные не веруют, «ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы».

Да, Никодим, они ненавидят свет. Понаблюдай за ними и ты увидишь, что их равнодушные простирается только до границы истинной веры; если ты примкнешь к какому-либо учению, культу или фантазмагории, они снесут это с равнодушием, но они не потерпят, если ты примкнешь к Иисусу, если ты ночью один придешь к Тому, о Ком они говорят так, словно речь идет всего лишь о поэтическом вымысле. Предавайся всякого рода фантазмагориям, развлекайся, наслаждайся, а если можешь, и сопереживай этим фантазиям. Но не заводи с ними разговора о вечных предметах и не пытайся выйти за рамки красивых иллюзий, которые вселяют в них

бодрость или исторгают слезы умиления. Об этом они не хотят ни думать, ни печалиться. Они ненавидят свет, потому что свет понуждает их к бдению, не дает им впасть в спячку, отнимает у них сон, в который они погружены, пытаясь при этом убедить себя, что они созданы из самой субстанции сна. Присмотрись внимательнее и ты увидишь, на какие уловки пускаются они, чтобы не думать о вечном. Они не хотят вечного, а стараются лишь рационально прояснить его, размышляя о нем извне, а не изнутри, с позиции сердца; а если последнее иногда и случается, то делают они это втайне, содрогаясь от конвульсий и восклицая, что все это бред и безумие; они не хотят взглянуть правде в глаза, отворачиваются от своего креста и вновь возвращаются в лоно жизни здоровых и здравомыслящих, избегая бдения, «остерегаясь безумия креста». «А поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны». Да, Никодим, лишь тот, кто неустанно ищет, а не предается наслаждениям, чтобы обмануть и жизнь, и смерть, кто трудится во имя правды, а не ради внешнего блага, кто по-настоящему жаждет вечности — лишь тот стремится к свету, не содрогаясь от конвульсий, не страшась собственных несчастий, которые обнажаются на свету, лишь он идет к свету, чтобы его деяния не казались бы только его собственными, но в Боге, в лоне которого он пребывает и живет, соделанными.

Одухотворенный возвышенными идеями, переполненный глубокими чувствами, вышел Никодим от Спасителя по завершению своего тайного ночного посещения и снова окунулся в мир обычных забот. Его душа, как и прежде, погрузилась в повседневную жизнь, укуталась в земную оболочку, навсегда сохранив, однако, в своих потаенных глубинах жар этой ночи. Отдавшись привычному течению дел, воспитанию фарисеев с их ежедневными хлопотами и разговорами, он хранил внутри себя другой тайный разговор. Когда он шел по улицам и площадям, то всякий раз встречал Иисуса, учившего Евангелию нищих духом. Однажды, как бы невзначай, приблизился он к толпе, внимавшей Учителю, и даже присутствовал при исцелении лежащего, у которого Иисус спросил: «хочешь ли быть здоров?» И почувствовал Никодим дрожь в своей дряблой душе.

С наступлением праздника поставления кушей приехал Иисус из Галилеи в Иерусалим, а иудеи уже разы-

скивали Его, споря о том, добрый Он или обольститель. И в самый разгар праздника начал проповедовать Иисус учение, которое было не Его, но Того, Кто послал Его, ни словом не обмолвившись о себе и не ища собственной славы, но лишь славы пославшего Его. И тогда фарисеи приказали своим служкам схватить Того, Кто говорил: «кто жаждет, иди ко Мне и пей». Ожесточенная ссора вспыхнула среди иудеев, ибо добрые, движимые своей добротой, говорили, что это Христос, долгожданный пророк, а другие, цепляясь за закон, который убивает, и за разум, который иссушает, приводили против Учителя доводы, основанные на букве их писания. Но никто не осмелился поднять на Него руку. Когда же служки возвратились к первосвященникам и фарисеям без Иисуса, те спросили их, почему они не привели Его, на что служки ответили, что никогда еще «человек не говорил так, как Этот Человек», на что им сказали: «Неужели и вы прельстились? Уверовали в Него кто из начальников, или из фарисеев? Но этот народ невежда в законе, проклят он».

Как! Как вы дали обмануть себя с помощью трюков, которыми надувают душевнобольных, лунатиков, легковверных женщин, детей, невежд и простаков? Разве вы не принизили тем самым достоинство разума, захотев сотворить истину из ложного утешения, вместо того чтобы творить утешение из разума, как и подобает сильным духом?

Разве по-настоящему и искренне поверит в Него какой-нибудь признанный гений или мэтр, вскормленный пищей науки? Великие гении, высокие интеллектуалы, светочи христианства, разве не истощили вы свои умы в борьбе за рационализацию своей веры, пытаясь силой диалектики сочетать противоположное; чего вы добились, кроме уничтожения догмы с помощью науки о самой этой догме?

Кто верует? Чернь, обыватели, не знающие разума, коим неведомы нерушимые законы, управляющие вселенной; несчастные невежды, рабы иллюзий, они не усвоили строжайшего детерминизма всего бытия и не поняли принципа, что все разумное действительно, а все действительное разумно. Им, беднякам, невдомек, что их верования, как и все на этом свете, управляются законом, ибо даже вера — строго контролируемый процесс. Они веруют потому, что у них нет иного средства спасения, кроме веры. Своей верой они

увековечивают на земле ложь, фанатизм и лицемерие, свойственные простонародью, чинят препятствия слугам мудрецов, посланным схватить Иисуса и привести Его к мудрым мужьям, чтобы те подвергли Его испытанию и отыскиали Ему надлежащее место в разумной действительности. Проклятые. Так думали фарисеи.

«Никодим, приходивший к Нему ночью, будучи один из них, говорит им: судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает?» Внутренний огонь, сжигавший душу Никодима после его ночного прихода, развязал ему язык, и на собрании фарисеев, в кругу своих он выступил в защиту Иисуса, сославшись на их же закон. Во имя разума ты, Никодим, просишь выслушать Иисуса, выслушать со всей доброжелательностью, ибо надобен очень высокий ум, чтобы постигнуть глубину Им содеянного. Во имя этого несчастного разума, превратившегося в идол, просишь ты, Никодим, помнить, что творит Иисус с душами этих невежественных простолюдинов, которым неведом разум. Говоришь ты им: размышляли ли вы над этим словом, которое дает утешение обиженному, заставляет ходить лежащего, возвращает зрение слепому, укрепляет силы слабого, извлекает из погребенной невежеством доброты ослепительный свет, который рассеивает тьму? «На это сказали ему: и ты не из Галилеи ли? рассмотри, и увидишь, что из Галилеи не приходит пророк».

«И разошлись все по домам». Так гласит этот фрагмент Евангелия. «Разошлись все по домам», и каждый вернулся к своим делам и заботам, покрылся твердой корой земных интересов. Они разошлись, и каждый из них пошел в свой дом, вместо того чтобы всем миром отправиться в общий дом, в дом Господа. И Никодим вернулся в свой дом, погрузившись после публичного выступления в тревожные раздумья, в своей душе вместе с болезненным жжением высокомерного презрения своих товарищей ощущал он и теплоту того ночного посещения. Разошлись все по домам.

Иисус продолжал творить свои божественные деяния, и Никодиму, когда он проходил по улицам и площадям, случалось встречать Его. Однажды, чтобы испытать Иисуса, книжники и фарисеи привели к Нему падшую женщину и услышали из уст Его поразивший их приговор: «кто из вас без греха, первый брось на нее камень», и, уязвленные совестью, они оставили ее в покое. А Иисус, чей взор, исполненный божественной

доброты, проник во внутреннюю суть греха, оставшись наедине с распутницей, простил ее, еще раз посрамив своих гонителей (Иоан. 8:3—11).

Никодим должен был знать обо всем этом, ему были ведомы слова Иисуса, разносимые молвой по улицам и площадям. Он также должен был знать и то, о чем шептались друг с другом фарисеи, будто в субботу пророк вернул зрение слепому. Когда же Иисус исцелил Лазаря, у фарисеев окончательно лопнуло терпение и они сказали: «Если оставим Его так, то все уверуют в Него,— и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом» (Иоан. 11:8). По этой причине, которая никем не была достаточно глубоко продумана, они и решили убить Его. Они замыслили убить Его, чтобы римляне не стерли их народ с лица земли, они задумали, по их же собственным словам, убить Его как предателя.

Наступили пасхальные праздники, и в Иерусалим отовсюду начали стекаться толпы людей. А Никодим, посвященный в замыслы своих товарищей, испытывал странное беспокойство среди праздничного оживления. Толпа простолюдинов восторженными криками встретила Иисуса, въехавшего в город верхом на молодом осле. Скрытая за оживленным шумом праздника, кипела борьба страстей. Казалось, что этому галилеянину доставляло удовольствие называть себя помазанником божьим и светом мира, навлекая тем самым на иудеев подозрения со стороны римлян. Этот подстрекатель был лишен всякой осмотрительности и мог легко подвигнуть праздную толпу на любой конфликт, который римляне не преминули бы использовать как предлог для того, чтобы согнать народ иудейский с его земли и отправить его скитаться по свету.

Предчувствуя свой последний час, собрался Иисус с учениками Своими на последнюю братскую вечерю, по окончании которой возвел Он очи на небо и, опустившись на колени, от чистого сердца обратился с молитвой к Отцу Своему, моля Его, чтобы, как Он в Отце и Отец в Нем, так и все мы сделались бы едины в Них.

Вышел Иисус и пошел к ручью Кедрон, и в оливковой роще был схвачен предателем и отдан под суд.

А Никодим? Никодим, несомненно, был вынужден, трепеща от волнения, издалека наблюдать за этими первыми актами божественной драмы. И едва слова Иисуса, обращенные к Отцу, коснулись его слуха, Никодим

стал размышлять над этой молитвой, в которой Иисус просил, чтобы все мы сделались едины — и простолюдины, и исключительные, чтобы все были бы едины во Христе, а не в миру, чтобы, сотворенные едиными, мы все стали бы едины в Боге.

Среди ярмарочного муравейника, в кишасей толпе людей, снующих по своим делам или прогуливающих из праздного любопытства, пробрался Никодим в преторию, чтобы стать свидетелем того, как разъяренный народ просил освободить Варраву, а не Иисуса. Никодим видит Его в терновом венце и багрянице, осмеиваемого тем же народом, который совсем недавно встречал его с ликованием.

«Се Человек!» — сказал претор народу, и Никодим повторил про себя: «се Человек», тот самый Человек, к которому я приходил однажды ночью, чтобы Он поведал мне истину, се Человек, перевернувший всю мою душу, а теперь терпящий издевательства от темного сброда. В то время как народ неистовствовал на площади, крича: «Да будет распят, да будет распят!», Никодим более нежели любовь к поруганному Иисусу, испытывал злобу к переменчивой толпе, которая сегодня встречает с восторгом, а завтра требует позорной смерти на кресте. И эта заскорузлая фарисейская злоба, это отвращение исключительного к черни затмили собой любовь и сострадание к пророку, из которых проросла бы безмерная жалость к несчастному, темному народу, отвергшему Его и приговорившему Его к смерти; ведь любовь и ненависть несовместны, ибо первая предназначена жертве, а вторая — палачу. Проклинал же Никодим не столько грех, к которому и сам был причастен, сколько ревностных слушателей Его, невежественный народ; проклинал чернь тем же самым языком, каким благословлял Иисуса, тем же языком — красивой неправды, что оскверняет все тело, тем языком, каким благословляем Бога и Отца и каким проклиналим человеков, сотворенных по образу и подобию Божию (Иак. 3:6, 9). Заскорузлая фарисейская мораль вытеснила христианское сострадание из его духовного лона, потрясенного в ночь посещения.

Жадно внимал Никодим перипетиям спора между хитрым римлянином и разъяренным иудейским народом. «Се Царь!» — язвительно сказал Пилат, и плебс, та самая чернь, которая хотела сделать Его Царем, когда ей увеличили раздачу хлеба, завопила: «Да будет рас-

пят, да будет распят!» Претор, скептический римский дух которого сохранял надменное безразличие, хотел ограничиться насмешкой над пророком, представив Его на осмеяние толпы, дабы не пускать в ход формальное римское правосудие и не осуждать Того, Кого он считал невиновным и даже недостойным внимания своего сана; он хотел обратить все это в фарс, но народ, упорствующий в своем заблуждении, требовал трагедии и жертвоприношения. Скептически настроенный чиновник, наконец, уступил, умыв свои руки. Вероятно, он подумал, что все это — ничтожная прихоть иудеев, сущий пустяк в сравнении с безмерным величием империи, и выдал пророка толпе на распятие.

Издали следил Никодим за Иисусом, всходившим на Голгофу, и, обливаясь внутренними слезами, с рыдающими женщинами, сопровождавшими Учителя, он вдруг услышал: «Не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших» (Лк. 23: 28). Вероятно, со стен Святого города увидел Никодим как там, у ворот на Голгофе подняли Его, распятого на кресте между небом и землей и нагого, заложника страданий, выставили на обозрение людям. Он видел, что народу показывали уже не смерть, но агонию, спектакль. И едва он вновь почувствовал фарисейскую злобу и отвращение к народу, до его слуха дошло: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23: 34). И эти слова направят его ненависть на его собственные грехи и одновременно породят в нем глубокую жалость к ослепленному ненавистью народу-богоубийце. Кто знает: понял ли тогда Никодим, что вина за распятие Учителя лежала также и на нем?

Со стен Святого города в этот праздничный день увидит Никодим, как борется со смертью Иисус, осыпaeмый со всех сторон градом насмешек толпы, которая смеялась и издевалась над Ним точно так же, как смеются и издеваются дети над прибитой гвоздями несчастной летучей мышью, предметом их забавы. Фарс, задуманный римлянином, завершился трагическим смехом. И когда Никодим, размяченный внутренними слезами, растопившими большую часть земной коры его духа, и ощутивший в себе ребенка, почувствовал весь груз своей вины, всю тяжесть своего креста, все муки своих сомнений, вперил он тогда свой взор в Крест, который отчетливо вырисовывался на помутневшем небе. Он весь напрягся, задрожал и даже вспотел.

Он услышал: «Жажду», и сердце его дрогнуло, и хотел он бежать, чтобы принести Ему питьевой воды, но почувствовал себя прикованным к стене.

Умер Иисус, и пошел Никодим к стыдливим соратникам Учителя, и лишь ночью из страха перед иудеями подошли они к Нему. Среди них был и Иосиф Аримафей, который отправился к претору просить его дозволения снять тело Иисуса.

«Пришел также и Никодим, приходивший прежде к Иисусу ночью, и принес состав из смирны и алая, литр около ста. Итак они взяли Тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают Иудеи. На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен: там положили Иисуса ради пятницы Иудейской, потому что гроб был близко».

Умер Учитель, вдохнувший новую жизнь в его сердце, говоривший ему о возрождении и о вечной жизни. Он умер! Значит, умрут и все те надежды, которые Он зародил в нем? А это прекрасное учение об утешении, не обречено ли и оно на смерть? Не есть ли оно не более, чем иллюзия, что-то вроде приманки, чтобы хотя бы так сохраниться в жизни несчастных людей?

Умер Иисус, и пришел Никодим, его тайный ученик, чтобы похоронить Его с миром и алоем. Закутанный в душистый бальзам своего чувства, он похоронил Его в своем сердце. Свои восторги, свои мечты, свою любовь, свою науку — все это он превратил в мир и алой, которыми окропил в своей душе тело Учителя, похоронив Его в своем сердце, в новом гробу, где до той поры не был еще никто погребен.

Случилось так, что в первый день недели утром, еще до рассвета, пришла к могиле Мария Магдалина и увидела она, что камень, которым Иосиф Аримафей и Никодим — стыдливые ученики Иисуса — закрыли свеху Его гробницу, отодвинул, и тогда женщина побежала звать Петра и Иоанна; толкая друг друга, прибежали они и увидели сорванные пелена, а в стороне плат, и едва они это увидели, как поверили; а Мария тем временем плакала возле пустого гроба, и тогда появился возле нее Иисус, которого сначала она приняла за садовника, но услышав из уст Его имя свое, она воскликнула: «Учитель!» И пошла Мария по прозвищу Магдалина к ученикам Иисуса разносить весть о том, что видела она Господа и разговаривала с Ним.

Что творилось в сердце фарисея Никодима, исключительного, когда он узнал, что Учитель, им погребенный, предстал воскресшим перед несчастной раскаявшейся блудницей Марией? Что творилось со стыдливым учеником, узнавшим, что воскресший Учитель раньше других появился перед женщиной, которая при всех облила Его ноги слезами и отерла их своими волосами, целовала и умащала благовониями Его ступни в доме фарисея Симона, возмущенного поступком грешницы? Должен был помнить Никодим прекрасные слова Учителя: «Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал; а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отерла. Ты целования Мне не дал; а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги. Ты голову Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги. А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любит». И потом Он сказал ей: «прощаются тебе грехи», и начали сотрапезники говорить про себя: «кто это, что и грехи прощает?» Иисус же сказал женщине: «вера твоя спасла тебя; иди с миром» (Лк. 7: 44—50).

«Тому, кто много любил, да простится многое», — сказал про себя Никодим, повторив затем в сердце своем: «вера твоя спасла тебя; иди с миром».

Тогда он должен был понять, что если хочет он заслужить прощение и жизнь, то единственно, что ему необходимо, — это окропить своими душевными чувствами, отереть своими способностями, поцеловать своим разумом и помазать благовонием своей любви то Тело, которое он носил в своем сердце и которое воскреснет в нем, чтобы простить ему его любовь.

Теперь, господа, каждый из нас пойдет по своим домам и вернется к своим делам. Богу было бы угодно, чтобы в часы ваших забот вы вспомнили о моем чтении и чтобы оно, как далекое пение без слов, воскресло в вашей памяти, пробуждая в ваших душах глубокие чувства, чуждые всего мелкого и суетного. Я не хочу сообщать вам никаких идей — ни моих собственных, ни чужих, так как идеи сами по себе не имеют никакого значения; единственное мое желание — прикоснуться к заветным струнам ваших сердец, которые обычно пребывают в глубоком сне.

Я разбросал зерна, выданные мне для посева, и не хочу оглядываться назад, чтобы проверить: везде ли

проросли всходы. Я оставляю это на долю плодородной земли, воздуха, воды и солнца и прежде всего — солнца Единственного в мире.

Ступайте каждый по своим домам, а я пойду в свой, и пусть в каждом доме нас ожидает мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цит. по: *Barbudo Sanchez. Estudios sobre Unamuno y Machado.* Madrid, 1959. P. 16.

² *Unamuno M. de. Obras completas.* Madrid, 1950. T. 4. P. 474.

³ Мальшев М. А. Антиномия веры и разума в философии «трагического чувства жизни» Мигеля де Унамуно // Филос. науки. 1986. № 3. С. 97.

АФОРИЗМЫ

Александр Свентоховский (1849—1938), человек многих дарований и большой общественной энергии, более полувека находился в центре общественно-политической жизни Польши, оказав заметное влияние на формирование сознания нескольких поколений польской интеллигенции. Он родился и получил образование в Варшаве. Уже в юношеские годы Свентоховский начал заниматься публицистикой, критикуя на страницах прогрессивных журналов романтизм в политике и культуре с позиций западноевропейского позитивизма. Будучи уже известным публицистом, Свентоховский продолжает обучение в Лейпцигском университете, где занимается исследованием нравственных проблем и готовит диссертацию «Возникновение моральных норм». Проблемы морали были в центре и его первых драматических опытов, пьес «Невинные» и «Отец Макарий», получивших благожелательный отклик в литературных кругах. Вопросы морали и нравственности постоянно будут привлекать внимание Свентоховского.

После того как стараниями клерикальных кругов ему был закрыт путь на кафедру философии Львовского университета, Свентоховский возвращается к активной публицистической деятельности. В Варшаве он становится редактором либерально-демократической газеты «Nowiny», в 1881 г. основывает еженедельник «Prawde», которым руководит в течение тридцати лет, пропагандируя материалистическое миропонимание, отстаивая принципы либерализма и демократизма, подвергая критическому анализу традиционные системы ценностей.

В начале XX столетия Свентоховский участвует в движении за реформы в Российской империи, которые гарантировали бы свободу Польше. После поражения революции 1905 г. он работает в области культуры и образования, основывает «Общество польской культуры», ведет научные исследования, создает труды «Утопия в истории» и «Основания морали».

Видное место в многогранном творчестве А. Свентоховского принадлежит афористике — жанру, к которому он испытывал непреходящую любовь и которому был верен на протяжении всей своей жизни. Его афоризмы, по справедливому замечанию польского историка лите-

ратуры В. Фельдмана, занимают достойное место в истории этого жанра. В афоризмах с наибольшей полнотой отразились мировоззрение и философские симпатии Свентоховского. Его раннее творчество несет отпечаток увлечения позитивизмом. В период обучения в университете он слушал лекции В. Виндельбанда и В. Вундта. Настоящий переворот в мировоззрении писателя происходит благодаря знакомству с ранним неокантианством, в той форме, какую придал ему Ф. А. Ланге, а также под влиянием пессимистической философии А. Шопенгауэра. Духовные искания Свентоховского нашли выражение в «Размышлениях пессимиста» (1876), где пересматриваются основные положения позитивизма (целесообразность бытия, познаваемость природы человека и мотиваций его поведения, гармоническое развитие цивилизации). В целом разделяя взгляды Шопенгауэра, Свентоховский вместе с тем не приемлет полностью его выводов, противопоставляя им идею борьбы со злом и веру в творческий альтруизм, которые позволят преодолеть злые инстинкты и открыть путь к совершенствованию человека и его экзистенции.

В «Размышлениях пессимиста» уже заметен характерный для всего творчества Свентоховского антиномичный подход к настоящему и будущему: в будущее автор смотрит с оптимизмом, на современность — критически.

В молодости, в период активной общественной деятельности писателя его афоризмы выражали оптимистический взгляд на мир и человека. В 1891 г. Свентоховский опубликовал в цикле фельетонов «*Liberum veto*» подборку афоризмов «Дух Талейрана», по характеристике автора, учебник практической философии, сохранившийся в памяти людей, «победивших в борьбе за жизнь». Современники называли эти афоризмы кафедрой новой этики и свободы мысли, энциклопедией знаний о мире и человеке: они утверждают гуманизм как основу и гарант прогрессивного развития человечества, бессмертие дела Прометея, прославляют любовь и жертвенность во имя всеобщего блага. Оптимизм Свентоховского основывался на вере в бессмертие человека, в бессмертие, обусловленное его деяниями на благо других, ради счастья будущих поколений.

В конце XIX — начале XX в. в творчестве Свентоховского преобладают пессимистические ноты. Невозможность добиться свободы Польши, репрессии после

революции 1905 г., межнациональные конфликты предвоенных лет обуславливают критический взгляд писателя на современную действительность. Этому способствовали и особенности психологического склада Свентоховского, для мышления которого была характерна критическая направленность. Образ человека, вырастающий из афоризмов этого времени,— это образ эгоиста, чьи инстинкты противоречат нравственным нормам общества, слабого существа, неспособного общаться с людьми, познать себя и других. Парадоксальность этих афоризмов в значительной мере отражает переход в творческой судьбе публициста и философа от оптимизма и силы молодости к критицизму старости.

В 1927 г. Свентоховский создал, по его собственному определению, «работу чрезвычайно нецензурную» — собрание афоризмов «Ереси и парадоксы». Оно явилось результатом философского осмысления проблем тогдашней Польши и ее будущности, отразило разочарование писателя политическим и нравственным обликом польского общества, не предоставляющего свободу личности. Лапидарная форма, лишенная духа риторики, делает эти афоризмы скорее речью обвинителя, нежели учителя, указывающего верный путь.

В 1932—1935 гг. Свентоховский создает цикл афоризмов «Крохи». Это мысли о судьбе и истории Польши, о прошлой и современной литературе. Основные его темы — это темы власти, государства, ничтожности человека в мироздании, смерти, трагичности человеческой экзистенции. Общее настроение этого цикла близко «Ересям и парадоксам», но, быть может, менее саркастично (за исключением, пожалуй, темы о женщине), более спокойно по эмоциональной тональности и пронизано чувством мягкой грусти.

Афористическое наследие Свентоховского огромно. Мы познакомим читателей лишь с малой толикой замечательных афоризмов этого писателя. Перевод осуществлен по изданию: *Aleksander Świetochowski. Aforizmy*. Warszawa, 1979.

А. В. Медведев

РАССЕЯННЫЕ АФОРИЗМЫ

Для человека нет более интересного предмета познания, чем он сам.

Чем менее мы знаем людей, тем более они прекрасны.

Хотите увидеть ангела — посмотрите на человека издали; хотите увидеть дьявола — взгляните в человека, когда он перед вами.

Человек может быть счастлив только в собственном мире.

Истинный дом человека — его одиночество.

Человек — тюремная камера, в которой много различных существ без конца бранятся и ненавидят друг друга за то, что вынуждены жить вместе. Сегодня это называется богатством человеческой натуры, когда-нибудь, думается, это назовут ее несовершенством.

Убить в себе зверя — еще не означает сотворить человека.

Легче всего человеку быть господином или слугой, труднее всего — братом или приятелем.

Наибольший грех, какой может совершить человек, — это грех против себя.

Забиться не о человечестве, не о народе, не о партии, а о человеке.

Когда гений обращается к человечеству, оно сначала отвечает ему анафемой и лишь позднее благословлением.

Великий ум, талант — возмутитель спокойствия.

Талант способен песчинку превратить в гору, а бесталанность — гору в песчинку.

Человек, который не несет в душе своей хотя бы слабого отблеска гения Аристотеля, Софокла, Цезаря, Данте, Коперника, Колумба, может тем не менее быть хорошим братом в семье людей. Но человек, не имеющий в себе хотя бы крупинки Христа, живет без них и не для них. И даже если он велик, он одинок более, чем блуждающий в пространстве метеор.

Боги не имеют учеников и не создают школ.

Теоретически царь зверей — лев, практически — червь.

Ум женщины — ее любовь.

Любимая женщина для мужчины — бог, способный творить с ним чудеса.

Ни одна революция, ни одна реформа, ни один закон не могут дать людям счастья, если они не обретут его в собственной душе.

История цивилизаций — это также и история блудных сынов.

Всякая эпоха, всякий большой или малый завершённый в себе период времени, всякий этап культуры имеет собственную шкалу ценностей.

В истории культуры каждая минута не только собирает урожай прошлого, но и засеивает зерна будущего. Из эстетики следует выбросить слово «должно».

Прекрасное не может быть единственной мерой ценности, но всегда остается главнейшей.

Равноправие убеждений, свобода слова, столкновение разнообразных точек зрения — вот основа общественного бытия, фундамент его развития, условие его здоровья, силы и экзистенции.

То, что создано веками, не переделают день или год.

Не следует игнорировать символы, сквозь которые просвечивают великие идеи.

Сила — дочь веры.

Человек выказывает свой разум не столько в ответах, сколько в вопросах.

Злость умирает только в страхе.

Наша философия, наша молитва — только разговор с самим собой.

Большей мудрости научит одна жена, нежели тысяча возлюбленных.

Женщина — сладость горькой жизни мужчины.

Есть люди — жестокие машины и есть — неосторожные дети.

Вечная истина: этика и политика — постоянно бранящиеся меж собою сестры.

В политике, как нигде, правилом является эгоизм.

Политика любви к ближнему очаровательна, но часто толкает ягненка в пасть льва.

Всякое убийство — преступление, независимо от того, кто его совершил — солдат или злодей.

Есть люди, которые добытую власть считают своей естественной принадлежностью, как звери — клыки, когти и рога.

Политика не похожа на точную науку, независимую от места и времени, она — дело практическое. Ее герои меняют свои принципы чаще, чем одежду.

Что слава Наполеона в сравнении с мучениями умирающего на поле битвы солдата!

Неизбежная война не перестает быть злом.

В полной мере жизнь народа может осуществиться только во времена свободы, но даже стремление к ней спасает его от гибели.

На одного Христа приходится два повешенных разбойника и тысяча безнаказанно воздвигающих кресты.

Любите прошлое — живите настоящим.

ДУХ ТАЛЕЙРАНА (1891)

Мудрец не исследует природу, он ее исправляет, а потому должен уверять людей, что способен создать лучший мир.

Истина — спящая царевна, которую охраняет дракон, пожирающий тех, кто к ней приближается.

Идущему быстрее тебя по дороге познания вставляй палки в колеса, выкапывай на его пути рвы, сооружай ограды, а если он все же не остановится, упади перед ним, схвати его за фалды, чтобы было основание обвинить его в том, что он прошел по тебе и вывалился в грязи.

Отпускай свою мысль на свободу, как птицу из клетки — на нитке, чтобы в любой момент вернуть ее обратно.

Когда откроешь новую истину, спроси о ней тех, кто ее никогда не искал, или у тех, кто ею уже владеет, или у тех, кто позволит ею владеть.

Когда родишь новую мысль, пригласи в крестные бесплодных, которые смогли бы радоваться ей как собственному ребенку.

Кто несет свет знания глупцам подобен сорванцу, который зеркальцем направляет лучи солнца в туманные глаза спокойных обывателей.

Обладая узким кругозором, огради его высокой стеной, чтобы стоящие рядом не смогли видеть дальше.

Уступи свое ложе гостю, но с условием, что если оно окажется коротким, отрежешь ему ноги.

Провозглашай неравенство в том, чем владеешь больше, нежели другие, и равенство в том, чем обладаешь в меньшей степени. И потому, если глуп, требуй, чтобы мудрые отреклись от своего разума, поскольку он нарушает всеобщую гармонию.

Литература не академия, не храм, а лишь место развлечения, где каждый может найти то, что любит.

Не презирай людей до тех пор, пока они не заплатят тебе за твою лесть.

Учи, что прямой угол больше тупого, если в первом заключается твоя, а во втором — чужая выгода.

Носи мораль, как шубу, — мехом самолюбия вовнутрь, а шкурой любви к ближнему наружу.

Прежде чем что-либо сделать, посоветуйся с лучшим из своих друзей — эгоизмом.

Следуй не деяниям, а методу вора: когда люди молятся, созерцают красоты, толпятся зеваками на зре-

лицах, используй их невнимание и залезай им в карманы, извлекая собственный интерес.

Эксплуатацию разуме́й как законный путь дохода, а милостыню — как его неизбежный налог.

Носи самолюбие, как сердце; его не видно, но от него зависит жизнь всего организма.

Любовь к себе должна быть не только самым стыдливым органом твоей души, но и самым важным.

Идя по жизни, не смотри под ноги, где растет трава и ползают черви, которых ты можешь раздавить, а смотри вверх, ибо там — ветви высоких деревьев, которые могут выколоть тебе глаза.

Постоянно подбрасывай в печь добра горящую солому, а когда она разгорится, тайно суй туда и свою выпечку.

Не раздаривай своих чувств, как лампадное масло, ибо угаснет огонек, который тебя согревает и светит тебе.

Порицай в людях открытость, чтобы у них не возникло желания заглянуть в твою душу.

Свою добродетель раскрывай, как зонт, чтобы на тебя не падали капли упреков и обвинений.

Будь дерзким с трусом, гордым с покорными, но при всей своей скромности почитай себя хоть и маленьким винтиком, но таким, без которого не может работать большая машина общества.

ЕРЕСИ И ПАРАДОКСЫ

ДНЕВНИК МОЕЙ МЫСЛИ (1927)

Разница между парадоксом и истиной в том, что первый освещает предмет сильным светом с одной стороны, а вторая слабым светом, но с многих.

Мудрая книга надевает кандалы на сознание человека и освобождает от них лишь при условии, что он станёт мыслить самостоятельно.

Искатель истины подобен искателю золота, который живет в халупе, голодный и оборванный, переворачивает горы песка, чтобы найти крупицу ценного металла, а чаще не найти ничего.

Когда появляется гений ума или нравственности, толпа сначала хочет его убить, а потом воздвигает ему памятник или объявляет богом.

Мудрость подобна мелкому, но бурливому морю, а глупость — бездонному, но мертвому.

Большей мудрости научит молчащий стебель травы, нежели болтун. В первом случае мы соприкасаемся с вечностью, во втором — лишь с кратким мгновением.

Благородство — единственный мост, связующий убеждения, разделенные пропастью.

Чем мельче критик, тем на более крупных авторов он нападает, ибо ему кажется, что если он заберется на высокую гору и плюнет на ее вершину, то станет выше ее.

Природа — заботливая мать, так как одаривает человека жизнью, но она и злая мачеха, поскольку отбрасывает ее.

Люди как горы: большие вблизи кажутся маленькими, а маленькие — большими.

Истинного человека можно разглядеть только в мире дикости, поскольку мир культуры, как Помпея, засыпан пеплом вулканов лжи, из-под которой его откапает только далекое будущее.

Отличительный признак ничтожного человека — неспособность понять чужую мысль.

Ничтожные люди обычно принимают свою большую тень за меру своего величия.

Если б не было убийц, тиранов и распутников, наше знание о человеке было бы ущербно, так как не содержало бы характерных черт человеческой природы.

Есть люди, в которых живет не одно животное, а целый зверинец.

Самая дикая и злобная обезьяна не бывает так зла и дика, как ее потомок — человек.

Невинное удовольствие честного человека — подсунуть другому попавшие к нему фальшивые деньги.

Смех — качество, присущее исключительно человеку, и потому глупцы постоянно смеются, чтобы доказать, что они люди.

Мужчину можно научить мудрости, женщина же должна с ней родиться.

Женщину так же трудно представить справедливой, как кукушку кормящей птенцов жаворонка.

Мужчина скрывает свое происхождение от обезьяны умом, женщина — нарядами.

Образование женщины часто подобно прививке гриппа к вербе.

Когда женщина видит, что она не нравится никому, она остается девственницей в надежде, что понравится богу и всем святым.

Мужчины и женщины знают язык, о котором не ведают, — язык пола. Он — основа их взаимопонимания.

Недопустимость развода — прекрасная мысль, жаль только, что ее нельзя применить к людям.

Любовь лишь тогда велика, когда играет не на одной, а на всех струнах сердца.

Любовь создала много чудес, ненависть — ни одного.

Говорящий, что одинаково любит всех людей, утверждает, что одинаково играет на всех инструментах.

Если народ уснет, то спит так крепко, что просыпается лишь тогда, когда ощутит у горла нож убийцы.

Если соединить трудолюбие немца, находчивость француза, добросовестность швейцарца, расчетливость англичанина и фантазию поляка, то вышел бы идеальный человек.

Жизнь ставит человека перед выбором: пожирать других или быть съеденным самому.

Из всех зрелищ люди больше всего любят театр и цирк, поскольку это наивернейшие зеркала их жизни, замешанной на притворстве, ловкости и шутовстве.

Свобода подобна инструменту, на котором все едва пиликают, но играть могут лишь артисты.

К счастью, солнце, одаривая светом, не спрашивает мнения людей, иначе бы они разбились на партии и некоторые стали бы требовать, чтоб оно погасло.

Фанатик, как зверь, все, что не может поймать и съесть, считает отравой.

Большинство людей думает, что достаточно взгромоздить на голову корону и уместить зад на троне и можно управлять государством.

Никчемным людям кажется, что если они приобретут большой меч власти, то смогут им сражаться, но при каждом замахе они валятся навзничь.

Тираны народов, как и дрессировщики слонов, стараются прежде всего уничтожить в них ощущение силы.

Вряд ли найдется столь никчемный властитель, чей специалист по генеалогии не докажет его происхождения по прямой или побочной линии от бога.

Преступник легко бы договорился с полицейским, если б ему не мешал потерпевший.

Образцовый полицейский, составляя протокол на своего арестованного отца, прежде всего спросит его фамилию.

Мы любим полицию, когда ее вызываем, но не терпим, когда вызывает нас она.

Биограф — лжец, рассказывающий байки своего героя.

История, исследуя гробницы прошлого, частенько рушит прекрасные памятники и, выкапывая из-под них покойников, хоронит их в общих безымянных могилах.

КРОХИ (1932—1935)

Удивительное это явление — гипнотизм пустых, но звонких слов!

Наиболее точная наука добывается того же, что и фотография: совершеннейшие ее снимки — лишь лица, а не образы действительности.

Если хочешь сохранить пламя поиска истины, охраняй его от дуновений мысли о бесконечности, ибо они могут его погасить.

Мудрость — прекрасный дворец без стен, открытый всем ветрам, морозу и зною; глупость — душная и темная хата, толстые и плотные стены которой не пропускают свежего воздуха. Неудивительно, что большая часть людей предпочитает жить в такой хате, нежели в таком дворце.

Революция — ревизия языка, возвращающая исконный смысл словам, покрытым слоем фальши.

Если говорит умный, трудно представить, чем он закончит. Когда начнет вещать глупец — все известно наперед.

Мудрец богат тайнами, глупец — банальными истинами.

Если бы человек ежедневно возвращался к мысли о бесконечности, он сошел бы с ума или покончил самоубийством.

Поскольку мы живем и должны жить в мире иллюзий, то следует хотя бы стремиться к тому, чтобы каждая из них была прекрасной.

Вся наша наука — не более чем точка, светящаяся в темноте бесконечности. Но не забудем, что даже огонек спички избавляет нас от блуждания в ночи.

Тот, кто лишь верит, мудрее того, кто хочет соединить веру с наукой.

Религия — мир, созданный человеком соответственно своим потребностям и способностям.

Если цель наших стремлений и юридических установлений — счастье, то не следует ли удерживать человека в плену религиозных суеверий, которые ему это счастье гарантируют?

Религия держится на вере в посмертную жизнь. Без этой веры ни одна религия не просуществовала бы ни одного дня и не имела бы ни одного приверженца.

Миллион глупых голов не стоит и одной мудрой.

Есть люди, у которых нет времени даже на то, чтобы предупредить соседа, что дом его загорелся.

Женщина своей душой оказала на историю человечества незначительное влияние, но огромное — своим телом.

О нарядах больше всего заботятся глупый мужчина и мудрая женщина.

В любви есть и артистизм, и халтура.

Тогда любишь кого-либо, когда чувствуешь, что мог бы стать его слугой; тогда ненавидишь, когда хочешь стать его господином.

Страшна не смерть, обычно безболезненная, а сознание смерти. Звери счастливее людей, они не знают, что умрут.

Кто лжет — или есть, или будет, или в определенных условиях был бы преступником.

Общество должно опираться не на всех, не на большинство, не на меньшинство, а на каждого индивида.

Если ты глуп и труслив, если не знаешь, во что должен верить и что делать, не имеешь отваги бороться сам, вступи в какую-нибудь партию — она даст тебе и разум, и отвагу, а ты заплатишь ей только свободой мысли и действий.

Для фанатика догматы веры — его естество или собственность; кто их забирает, тот убийца или вор.

Человек благороден в несчастье и неволе, подл — в счастье и свободе. Главная задача будущего — сделать так, чтобы все было наоборот.

Люди стараются походить друг на друга и порою испытывают ненависть, встречая непохожего. А ведь они должны стремиться к индивидуальности, творить свою особенность. Как в музыке из различных звуков возникает гармония, так должно быть и в жизни. Следует стремиться к такой непохожести, которая, встречаясь с другой, способна создать гармонию.

Вместо того чтобы принуждать или убеждать людей принять ту или иную идею, следует так их воспитывать, чтобы они сами додумались до этого.

Некоторым авторам кажется, что, открывая читателю спальни и клозеты героев, они открывают новую эпоху в искусстве.

Каждый добившийся власти становится охотником, вокруг которого собирается чуткая, покорная и злая псарня.

Если тиран скажет, что треугольник — круг, вмиг сбегутся добровольные рабы требовать изменения законов геометрии.

Люди упиваются властью, как алкоголем, — до беспамятства. В этом состоянии они совершают дикие преступления, за которые не несут ответственности.

Как далеко могло бы продвинуться человечество, если б не подлость правителей и глупость их подчиненных!

Счастье тиранов, что угнетенное общество не ощущает своей силы, способной смести их.

Женщины, достойные уважения и любви, так же редки, как и гении. Таким женщинам стоит воздвигать храмы, остальным достаточно шалаша с люстрой, кухней и кроватью.

Если бы женщины были столь мудры, сколь прекрасны, то другая половина человечества состояла бы из рабов. Показная зависимость мужчины — лишь каприз господина, который позволяет управлять собой любимой служанке.

Нет ничего комичнее, чем вид сильного мужчины, которого женщина опутала нитями паутины, а он чувствует себя закованным в кандалы, сбросить которые даже не пытается.

Мужчина не выносит однообразия, его не удержит ни прекрасная, ни разумная, ни добрая, а лишь та, что каждый день иная.

По ответу на вопрос: что есть женщина? — можно определить возраст мужчины.

Требование возлюбить ближнего как самого себя неестественно, оно не соответствует природе человека, а потому нигде и никем не исполнялось. Любовь к ближнему может проистекать из природы человека, но никогда не будет результатом внешнего приказа. Когда люди вытравят в себе чувство самовлюбленности, они станут друзьями; в настоящем они скорее враги.

Средний писатель подобен маслу — быстро портится; большой писатель подобен вину — чем старше, тем большую ценность приобретает.

ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ БИБЛИИ

Маме Анне Степановне Панасиенко

Библия — неиссякаемый источник художественного вдохновения. Она и сегодня питает творчество поэтов и музыкантов, живописцев и кинематографистов, писателей и драматургов. Многочисленные произведения на библейские мотивы не просто соседствуют, они образуют полифоническое звучание, где каждый голос самостоятелен и в то же время — часть общей гармонии.

Среди поистине бесконечной вереницы героев, подаренных Библией, мы встречаем и изумительные женские образы. Библия — настоящая энциклопедия женщины, энциклопедия ее души, сердца, ума...

Не ставя себе задачу охарактеризовать все женские образы, автор хотел поделиться с читателем теми мыслями и чувствами, которые волновали его душу, когда в вечерней тишине комнаты он склонялся над страницами Библии.

Жанр, в который вылились эти чувства, похож на коллаж, он, наверное, не выдержит даже слабого напора критики, но автору хотелось таким способом продемонстрировать неразрывную связь между первоисточником и многообразием его художественного осмысления.

ЖЕНА ЛОТА

Вспоминайте жену Лотову.
Лука 17: 32

Первая книга Моисеева. Бытие
11: 31; 13: 1 — 13; 19: 1 — 26

Среди множества женских образов, обрисованных выпукло и щедро, наделенных яркой индивидуальностью, с многими из которых нам еще предстоит познакомиться, мы встречаем и безымянных героинь, о которых говорится скупо и глухо, но они не менее интересны, ибо вносят дополнительные краски в общую палитру.

Среди них и жена Лота. Всего одну строчку посвятили ей авторы Библии: «Жена же Лотова оглянулась позади его, и стала соляным столпом». Но в этих словах — судьба женщины, ее характер, ее душа и сердце.

Ведь что-то заставило ее не прислушаться к предостережению, не последовать за идущим впереди мужем! Мы ничего не знаем о жене Лота: ни какого она рода-племени, ни когда и как выходила замуж, ни как жила в замужестве, была ли счастлива и любима — ничего, разве лишь то, что родила двух дочерей.

Ну, а Лот, кто он и откуда? О нем известно больше. Жил в Уре Халдейском некто Фарра, было у него три сына Аран, Аврам и Нахор. Аран умер еще при жизни отца, оставив сына Лота. Жизнь в Уре не складывалась, и решает Фарра покинуть этот город. «И взял Фарра Аврама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышел с ними из Ура Халдейского, чтобы итти в землю Ханаанскую: но, дошедши до Харрана, они остановились там». Глава семейства Фарра умер в Харране; похоронив его, семья продолжает путь в Ханаан. Судьба забросила Аврама в Египет. По возвращении Аврам и Лот поселились на юге. Жизнь налаживалась. «И был Аврам очень богат скотом, и серебром, и золотом... И у Лота, который ходил с Аврамом, также был мелкий и крупный скот, и шатры. И непоместительна была земля для них, чтобы жить вместе, ибо имущество их было так велико, что они не могли жить вместе. И был спор между пастухами скота Аврамова и между пастухами скота Лотова... И сказал Аврам Лоту: да не будет раздора между мною и тобою, и между пастухами моими и пастухами твоими; ибо мы родственники... И забрал себе Лот всю окрестность Иорданскую; и двинулся Лот к востоку. И отделились они друг от друга. Аврам стал жить на земле Ханаанской; а Лот стал жить в городах окрестности, и раскинул шатры до Содомы».

Ах, если б знал Лот, что за город Содом, где он поселился! Но разве доступно человеку знать все наперед? «Жители же Содомские были злы и весьма грешны пред Господом».

И жил бы Лот с семьею в Содоме, но грех жителей содомских был велик. И вот однажды пришли два ангела в Содом. Встретил их Лот у ворот города и пригласил к себе в дом. «Но они сказали: нет, мы ночуем на улице. Он же сильно упрашивал их; и они пошли к нему, и пришли в дом его. Он сделал им угощение, и испек пресные хлебы; и они ели».

Содомляне, собравшись от мала до велика, окружили дом Лота и потребовали, чтобы он допустил их к при-

шедшим, говоря ему: «Где люди, пришедшие к тебе на ночь? Выведи их к нам; мы познаем их». Лот уговаривал содомлян не делать зла и, отчаявшись их усмирить, сказал: «Вот, у меня две дочери, которые не познали мужа; лучше я выведу их к вам, делайте с ними, что вам угодно; только людям сим не делайте ничего, так как они пришли под кров дома моего». Жители Содомы не хотели отказываться от своих греховных помыслов и стремились силою войти в дом Лота. Тогда ангелы «простерли руки свои, и ввели Лота к себе в дом, и дверь заперли; а людей, бывших при входе в дом, поразили слепотою...» За грехи людей город должен был быть наказан. «Сказали... Лоту: кто у тебя есть... всех выведи из сего места. Ибо мы истребим сие место; потому что велик вопль на жителей его к Господу, и Господь послал нас истребить его». И поскольку Лот медлил, ангелы сами вывели и его, и жену его, и двух дочерей из города и сказали: «Спасай душу свою; не оглядываясь назад, и нигде не останавливаясь в окрестности сей... И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба. И ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастения земли. Жена же Лотова оглянулась позади его, и стала соляным столпом».

Много вопросов вызывает последняя строка, но главный, что заставило женщину презреть опасность, что мешало или не давало ей безропотно и послушно следовать за мужем? Наверно, лишь женское сердце способно до конца проникнуть в душу женщины. А. Ахматова оставила нам несколько поэтических творений, созданных на библейские мотивы, среди них и стихотворение «Лотова жена», которому предпослан эпиграф: «Жена же Лотова оглянулась позади него и стала соляным столпом».

И праведник шел за посланником бога,
Огромный и светлый, по черной горе.
Но громко жене говорила тревога:
Не поздно, ты можешь еще посмотреть
На красные башни родного Содомы,
На площадь, где пела, на двор, где прjala,
На окна пустые высокого дома,
Где милому мужу детей родила.
Взглянула — и, скованы смертною болью,
Глаза ее больше смотреть не могли;
И сделалось тело прозрачною солью,
И быстрые ноги к земле приросли.

Кто женщину эту оплакивать будет?
Не меньшей ли мнится она из утрат?
Лишь сердце мое никогда не забудет
Отдавшую жизнь за единственный взгляд.

Один взгляд стоил Лотовой жене жизни. Что заставило ее оборотиться? Почему последствия были столь трагичны? Нельзя смотреть на деяния Бога? Может быть!

Мотив этот встречается и в других источниках, самый известный из них — миф об Орфее. Прислушаемся... Грустные звуки, полные невыразимой боли, тоски и печали... Какое сердце могло исторгнуть их из глубин своей души? Это Орфей, великий певец, склонился над трупом любимой жены, прекрасной нимфы Эвридики.

Несправедливость судьбы, отнявшей Эвридику, непереносимая печаль подвигли Орфея на путешествие в царство умерших. Возлагая надежды на свое божественное искусство, он хочет вымолить у владыки Аида и его жены Персефоны возвращение Эвридики к жизни.

Пением своим очаровал Орфей перевозчика душ умерших Харона, и по мрачным водам священного Стикса тот доставил певца к трону Аида. Ударил Орфей по струнам своей кифары, и ее звуки рассказали о любви и смерти, о муках печали, о жажде счастья. Тантал позабыл свои страдания, Сизиф прекратил свою бесконечную работу, заплакала Персефона — всех в мире мертвых растрожил певец своим искусством. Как плату за дивный дар и умение Аид позволяет Орфею увести Эвридику в мир живых. Но во время пути он не должен оглядываться, иначе Эвридика навсегда останется в царстве мертвых. Орфей согласен. Долог и труден был путь назад. Орфей сдерживает желание удостовериться, что Эвридика следует за ним. Он не слышит ее шагов, не чувствует ее дыхания — ведь она пока что только тень. Но вот забрезжил свет впереди, близок выход... И Орфей оглянулся... Увидел рядом тень Эвридики, простер к ней руки, но она исчезла во мраке. Второй раз умерла она, на сей раз по вине самого Орфея. Семь дней провел он у берегов Стикса, умоляя Харона вновь доставить его к Аиду, но тщетно, тщетно...

Кисть Тинторетто и Брейгеля Старшего, Рубенса и Брейгеля Младшего, Тьепполо и А. Фейербаха, мелодии Монтеверди и Глюка, Гайдна и Стравинского, строки Рильке и Кокошки воспели любовь Орфея и Эвридики.

По-разному можно интерпретировать миф. Ф. Бэкон

полагал даже, что он «дает образ универсальной философии. Ибо личность Орфея, человека удивительного, поистине божественного, владеющего любой гармонией, умевшего сладостными мелодиями волновать и увлекать всех и вся, очень легко может быть использована как изображение философии» (*Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 259*).

Но все равно остается вопрос: почему Орфей оглянулся? Оставим в стороне проблему платы: мол, не выполнил договора, нарушил запрет и т. д. Но почему нарушил, почему не сдержал слова, ведь знал, знал, что грозит? Нетерпение? Слабость? Ах, если б человек мог всегда и во всем руководствоваться лишь разумом, холодным рассудком, скольких бед и несчастий он мог бы избежать! Не сила ли любви, не тяжесть ли боли, не жажда ли счастья виною?

Орфей не жена Лота, ничто их не сближает, кроме разве взгляда, брошенного назад, и платы за это.

Орфей разрушил то, что создал сам своим неземным искусством. (Вспомним Рильке: «Если б, обернувшись, он своего деянья не разрушил, едва-едва свершенного».) И жена Лота убила себя сама. За что? За взгляд прощания.

Перенесемся на многие столетия со времен Орфея и жены Лота в наш XX век, в маленькую деревушку Матеру на острове, что омывается водами Ангары. Ей, прожившей триста с лишним годов, суждено исчезнуть с лица земли. «Ниже по Ангаре строят плотину для электростанции, вода по реке и речкам поднимется и разольется, затопит многие земли, и в том числе в первую очередь, конечно, Матеру... Придется переезжать», — так начинает современный писатель В. Распутин рассказ о последнем лете деревенских стариков в родном краю. Уходя, надо проститься. И готовит старуха Дарья избу в последний путь: сегодня она еще стоит, как десятилетия до сего дня, а завтра ее сожгут во имя исторической необходимости.

С трудом и мукою достала извести. «Белить избу всегда считалось праздником... Но теперь ей предстояло готовить избу не к празднику, нет... Не обмыв, не обрядив во все лучшее, что только есть у него, покойника в гроб не кладут — так принято. А как можно отдать на смерть родную избу, из которой выносили отца и мать, деда и бабуку, в которой сама она прожила всю, без малого, жизнь, отказав ей в том же обряженье?»

И Дарья, собирая последние силы и отказываясь от помощи, белит избу, красит окна, моет полы, вешает на окна занавески. Прислонившись к избе, чувствуя спиной ее изношенное шершавое, но теплое дерево, Дарья в последний раз пролила слезы. «Плакать — значит напрашиваться на жалость, а она не хотела, чтобы ее жалели, нет. Перед живыми она ни в чем не виновата — в том разве только, что зажилаясь. Но кому-то надобно, видеть, и это, надобно, чтобы она была здесь, прибирала сейчас избу и по-свойски, по-родному проводила Матеру».

Прощаться можно по-разному, можно отринуть и забыть, как будто ничего и не было, уйти и не оглянуться. Но как уйти и забыть то, что было домом, родиной, где все помнит тепло рук твоих, где и сам дом, и вещи все — живые, хранят в теле своем частицу тебя? У В. Набокова есть стихотворение «Комната».

Вот комната.

Еще полуживая.

Но оживет до завтрашнего

дня.

Зеркальный шкаф глядит,

не узнавая,

как ясное безумье, на меня.

В который раз выкладываю

вещи,

знакомлюсь вновь

с причудами ключей;

и медленно вся комната

трепещет,

и медленно становится моей.

Все хорошо.

И скоро я покину

вот эту комнату и этот дом.

И может быть, —

когда похолодеем

и в голый рай из жизни

перейдем, —

забывчивость земную

пожалеем,

не зная, чем обставить

новый дом.

Память, незабывчивость — основа нравственного бытия, продолжения его, сохранения своего Я.

Л. Миллер

И все же уговор жестокий —

Не оглянуться на истоки,

На тропку, смятую пятою,

На прошлое, на прожитое,

На прежний сад, на прежний дом,
На преданный огню Содом
Не поглядеть в немой печали,
Чтоб ангелы не осерчали,
Когда все те, что в вечность канут,
Вослед глядят и руки тянут,
С тоской по имени зовут...
И можно ли найти приют,
Покой, уйдя к иным просторам
И не простившись даже взором?

Непостижимо человеческое сердце, но разве могла жена Лота еще хоть раз, хоть на мгновенье не бросить взгляд, чтобы в последний раз увидеть и навсегда унести с собой, в памяти своей образ дома, где протекала ее судьба. «Жена же Лотова оглянулась позади его, и стала соляным столпом». Пусть память наша не забудет женщину, **«отдавшую жизнь за единственный взгляд».**

РАХИЛЬ И ЛИЯ

Обман сменяется обманом,
Рахилью — Лия.

М. Цветаева

Первая книга Моисеева. Бытие

28: 10—14; 29: 1—31; 30: 1—24; 35: 9—20

Выполняя завет отца не брать жены из дочерей хаанаанских, Иаков отправился в земли Месопотамские к родственнику Лавану. Путь был не близкий, и неподалеку от Харрана Иаков заночевал, подложив под голову камень. Во сне он увидел лестницу от земли до неба, по которой спускались и поднимались ангелы. На лестнице увидел Иаков Бога. Бог говорил ему: «Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему. И будет потомство твое, как песок земный...»

Достигнув цели своего путешествия, Иаков увидел Рахиль, одну из дочерей Лавана, и сказал ей, кто он. «У Лавана же было две дочери; имя старшей: Лия; имя младшей: Рахиль. Лия была слаба глазами, а Рахиль была красива станом и красива лицом. Иаков полюбил Рахиль, и сказал: я буду служить тебе семь лет за Рахиль, младшую дочь твою... И служил Иаков за Рахиль семь лет; и они показались ему за семь дней, потому что он любил ее».

Нетрудно представить себе первую встречу молодых людей, стремящихся к счастью, жаждущих любви. Любовь завладела их сердцами. И сила любви была столь велика, что даже семь лет пронеслись, как семь дней. Каждый знает, как долго длится время ожидания, как

торопишь его, особенно когда душу разрывает страсть и тело сжигает жажда обладания. День за днем в течение семи лет пасет Иаков овец Лавана, ожидая сладкий миг окончания срока договора. И время настало. «И сказал Иаков Лавану: дай жену мою; потому что мне уже исполнилось время, чтобы войти к ней. Лаван созвал всех людей того места и сделал пир. Вечером же взял дочь свою Лию и ввел ее к нему; и вошел к ней Иаков...» Когда утром открылся обман, Иаков в отчаянье обращается к Лавану: «что́ это сделал ты со мною? не за Рахиль ли я служил у тебя? зачем ты обманул меня?» Лаван в свое оправдание, сказал, что по обычаю нельзя прежде старшей выдавать замуж младшую. «Обычай — деспот средь людей», — говорил русский поэт. Воистину — деспот.

Боль Иакова, отчаянье Рахили, ведь и она оказалась обманутой. И ей больнее, ибо соперницей — сестра родная, которая сознательно пошла на этот обман. Ситуация достойная трагедий Шекспира! Соперницы-сестры, обманутая любовь, разрушенные надежды, слезы и ревность, наслаждение хитростью приобретенным счастьем и затаенная жажда мести, ликование и уверенность в своей правоте отца, стонущее женское сердце и отчаянье мужчины — все сплелось в клубок, что не распутать, не разрубить.

Можно спорить, прав или неправ Лаван, но субъективно можно понять отца — обе дочери одинаково близки и их счастьем он одинаково озабочен.

А Рахиль? Еще при первой встрече у колодца ее сердце забилося в унисон с сердцем Иакова. И она, как и Иаков, ждала эти долгие семь лет, и вряд ли они показались ей семью днями. И вот когда, казалось, миг желанный близок, когда он наступил — разверзлась бездна. И кто виной? Сестра, что, нимало не смущаясь, заняла ее, Рахили, место. Можно понять врага, можно простить чужого, но как понять родную кровь? И куда деться от своих несбывшихся надежд и ожиданий? И как жить дальше, где взять силы, как преодолеть и забыть то, чем жила все эти долгих семь лет, что рисовало ей воображение?

Наверно, кто-то способен сказать словами поэта: «Я вас любил так искренно, так нежно, как дай вам бог любимой быть другим». Но это голос мужчины. А кто в состоянии проникнуть в глубины женского сердца? Вот строки А. Ахматовой.

И встретил Иаков в долине Рахиль,
Он ей поклонился, как странник бездомный.
Стада подымали горячую пыль,
Источник был камнем завален огромным.
Он камень своею рукой отвалил
И чистой водою овец напоил.

Но стало в груди его сердце грустить,
Болезнь, как открытая рана,
И он согласился за деву служить
Семь лет пастухом у Лавана.
Рахиль! Для того, кто во власти твоей,
Семь лет — словно семь ослепительных дней.

Но много премудр сребролюбец Лаван,
И жалость ему незнакома.
Он думает: каждый простится обман
Во славу Лаванова дома.
И Лию незрячую твердой рукой
Приводит к Иакову в брачный покой.

Течет над пустыней высокая ночь,
Роняет прохладные росы,
И стонет Лаванова младшая дочь,
Терзая пушистые косы.
Сестру проклинает, и бога хулит,
И ангелу смерти явиться велит.

И снится Иакову сладостный час:
Прозрачный источник долины,
Веселые взоры Рахилиных глаз
И голос ее голубиный:
Иаков, не ты ли меня целовал
И черной голубкой своей называл?

И льются из глаз Рахили слезы, смывая остатки надежды, хоть на миг облегчая страдания измученного сердца. И пока стоит мир, никто не в силах остановить этих слез и никто не способен утешить душу отчаявшейся женщины. Судить и рядить, обвинять Лавана и Лию — кто возьмет на себя эту роль? Да и надо ли? Но как, как не видеть слез Рахили, которые льются века нескончаемым потоком!

И каждая женщина — Рахиль, с болью своею, с горечью и тоскою, и женские слезы — вечные слезы Рахили.

В. Ходасевич

Слезы Рахили

Мир земле вечерней и грешной!
Блещут лужи, перила, стекла.
Под дождем я иду неспешно,
Мокры плечи, и шляпа промокла.
Ныне все мы стали бездомны,

Словно вечно бродягами были,
И поет нам дождь неумный
Про древние слезы Рахили.

Пусть потомки с гордой любовью
Про дедов легенды сложат —
В нашем сердце грехом и кровью
Каждый день отмечен и прожит.
Горе нам, что по воле Божьей
В страшный час сей мир посетили!
На щеках у старухи прохожей —
Горячие слезы Рахили.

Не приму ни чести, ни славы,
Если вот, на прошлой неделе,
Ей прислали клочок кровавый
Заскорузлой солдатской шинели.
Ах, под нашей тяжелой ношей
Сколько б песен мы ни сложили —
Лишь один есть припев хороший:
Неутешные слезы Рахили!

Лаван нашел выход, он отдаст Рахиль за Иакова, но тот должен будет отработать еще семь лет. Иаков согласен. («Отдай все за любовь, человек!») «Иаков вошел и к Рахили, и любил Рахиль больше, нежели Лию; и служил у него еще семь лет других».

Казалось, дело решилось к удовлетворению всех. Но Лия! Как ей теперь вынести положение нелюбимой жены, как вынести любовь мужа к другой? Неисповедимы пути души женской. Но вот беда: Рахиль бесплодна. Беда и несчастье Рахили — радость для Лии. И она избирает, как ей кажется, правильный путь: привязать мужа к себе детьми. Лия зачала и родила сына, названного Рувимом. Да, самой природой женщина предназначена быть матерью. Дети — плод любви и страсти, залог верности и крепости чувств. И Лия рождает детей Иакову, считая, чем больше детей, тем крепче будет привязан к ней Иаков.

А Рахиль, любящая и любимая, чувствуя, как с каждым рождением сына от Лии — уходит любовь Иакова, умоляет его: «дай мне детей; а если не так, я умираю». Что может ответить Иаков, кроме как сказать: «разве я Бог, который не дал тебе плода чрева?»

Не хочет, не может сдаться Рахиль, лишь одно средство есть у нее, и она его использует. «Она сказала: вот служанка моя Валла; войди к ней: пусть она родит на колени мои, чтобы и я имела детей от нее. И дала она Валлу... в жену ему; и вошел к ней Иаков. Валла зачала, и родила Иакову сына. И сказала Рахиль: су-

дил мне Бог, и услышал голос мой, и дал мне сына». И еще раз родила Валла сына. Радость пришла к Рахили, тем более, что Лия перестала рожать. «И сказала Рахиль: борьбою сильною боролась я с сестрою моею, и превозмогла». Кто может упрекнуть Рахиль?

Но и Лия не желает смириться с тем, что она после стольких лет теряет преимущество перед сестрой, Лия борется способом сестры, «взяла служанку свою Зелфу, и дала ее Иакову в жену. И Зелфа... родила Иакову сына».

Кто знает сколько могло бы еще длиться это противоборство! Но хотя дети, рожденные служанками, и считались детьми госпожи, полного удовлетворения такая победа принести не могла, особенно Рахили.

Однажды пошел Рувим, первенец Иакова от Лии, в поле и нашел мандрагоровые яблоки, и принес их матери своей. Рахиль выпросила мандрагоры у Лии за ночь любви Иакова. Лия не смогла отказаться. Она родила еще двух сыновей и могла торжествовать победу. «И сказала Лия: Бог дал мне прекрасный дар; теперь будет жить у меня муж мой, ибо я родила ему шесть сынов». Родила она Иакову и дочь Дину.

Но мандрагоры помогли и, наконец, почувствовала Рахиль биение сердца будущего младенца. Она родила сына, которого назвала Иосиф. Истинный плод любви, любимейшего сына Иакова.

Марие Ундер

Мандрагоровые яблоки

* * *

Беги, мой Рувим, за болото скорей
И там, на одном из пшеничных полей
ты мне мандрагоровых яблок нарви —
они вкуса крови и цвета любви.
Беги, мой Рувим, за болото скорей...

Рахиль, ох Рахиль не дает мне житья:
спесиво выпячивает острия
грудей, а глаза, как репы, у сестры
колючи, а злые насмешки остры.
Рахиль, ох Рахиль не дает мне житья.

Как страусу, голову прятать в песок
мне впору: угодьем своим пренебрег
Иаков — под сенью граната ему
козленок милей, пастуху моему, —
и голову прячу, как страус, в песок.

Иаков, твой сон в мою душу запал:
сложив из камней изголовье, ты спал,

а с неба на землю и в небо с земли
по лестнице ангелы божии шли
и Ягве детей твоих благословлял.

Смоковницы крона идет ходуном,
стенаю бок о бок со стволом,
а смою я слезы водой из реки —
и больше не пьют из потока быки.
Смоковницы крона идет ходуном.

Беги, мой Рувим, плоть от плоти моей,
на поле за этим болотом скорей.
Ты мне мандрагоровых яблок нарви —
от них сладострастия пламя в крови,
и нет от бесплодия зелья верней.

* * *

Как от преступления сердце зашлось,
семян кориандра просыпала горсть,
метнувшись к плодам, золотым как луна,
как только завидела сына, она.
Как от преступления сердце зашлось.

Зубами вонзается в яблока бок,
высасывает мандрагоровый сок,
что солон и горек, тягуч, ядовит,
но он от бесплодия ее исцелит —
и зубы вонзаются в яблока бок.

В крови ощутила желание вдруг,
зажгла благовония ложа вокруг,
и белую — рыжей овчиной накрыв,
а сизую шкуру под низ положив,
в крови ощутила желание вдруг.

Бежит она, кутая плечи в закат,
туда, где Иакова скулы блестят
коры молодого ореха смуглей!
По влажной траве, что до пояса ей,
бежит она, кутая плечи в закат.

Погибель ее — вот и он, наконец...
Как нива, колышется коз и овец
стада, и столбом поднимается пар
от крапчатых, пестрых, пятнистых отар.
Погибель ее — вот и он, наконец.

Жнивье в бороде — но огонь на губах,
волос его ссучена пряжа — но ах! —
аиром и тмином пропахла она,
а под языком слаще меда слюна...
Жнивье в бороде — но огонь на губах.

Быстры и проворны лодыжки его!
Невинно неверны глаза от того,
что небо синело весь день в глубине.
Достанетесь ли вы хоть на ночь, но мне?
Быстры и проворны лодыжки его!

Иаков, плоды золотые вдвоем
съедем этой ночью на ложе моем!
Да будут мои поцелуи в чести
сегодня, а завтра — трава не расти...
Иаков, съедем мандрагоры вдвоем!

* * *

Казалось все сном, наваждением ей:
то горла, то вздрагивающих грудей,
как факел, касалась его борода —
и пламя металось туда и сюда.
Казалось все сном, наваждением ей.

Прильнув к роднику с ключевой водой,
пила из-под вьющейся заросли той.
Округу онагр, заревев разбудил,
но губы от губ оторвать нету сил,
как от родника с ключевой водой.

Уже пеликанов донесся галдеж...
И подстерегает Рахиль? Ну так что ж.
Мне мужа она продала моего
за горсть мандрагоровых яблок всего.
Уже пеликанов донесся галдеж...

Рахиль перед старшей сестрою встает:
как ящерица искривляется рот,
глаза — капли яда, алчбою объят
ее к мандрагорам прикованный взгляд,
Рахиль перед старшей сестрою встает.

* * *

Иаков, твой сон в мою душу запал:
сложив из камней изголовье, ты спал,
а с неба на землю и в небо с земли
по лестнице ангелы божии шли,
и Ягве детей твоих благословлял.

Звезда за звездой догорели дотла —
тем крепче тенета объятий сплела!
Уже под осокой тигровый свой глаз,
чтоб нас разлучить, солнце пялит на нас.
Звезда за звездой догорели дотла.

Под палевой неопалимой луной
шатер, словно слиток, сиял золотой,
и тень в отдаленье мелькала, и вдруг
шагов раздавался крадущихся звук
под палевой неопалимой луной.

Красива Рахиль, высока и стройна,
но пламенем ревности обожжена:
тебя на одну только ночь уступить
пришлось — и сегодня за это убить
сестру свою, Лию, готова она.

Сегодня ты снова отправишься к ней,
на лоне моем тень ладони твоей,

и ниже травы опускается взгляд,
но мне Иссахар в воздаянье зачат...
Сегодня ты снова отправишься к ней.

(Пер. с эст. А. Королева)

Прошло двадцать лет с тех пор, как Иаков появился в этих местах. Он как бы ждал того времени, когда Рахиль одарит его сыном. После рождения Иосифа он собирается вернуться в отчий край. Тот же путь, что он проделал один, но теперь с ним идут его жены и дети, слуги и многочисленный скот. Но главное — рядом любимая жена и любимый сын, а впереди родина, которую покинул именно для того, чтобы найти жену себе и обрести семью. Все, казалось бы, завершилось благополучно. И вот Иаков с семейством в Вефиле — месте, где ему явился Бог. Но не бывает счастья без страданий. Совсем немного осталось пути. Рахиль была беременна вторым сыном. Радость и счастье переполняют ее душу. Ах, судьба, судьба! Роды были трудные. Подарив Иакову и миру новую жизнь, Рахиль платит жестокой ценою, ценою своей жизни. «И умерла Рахиль». Остались два сына — Иосиф и Вениамин, тот, жизнь которого потребовала эту невыносимую цену. Безутешен Иаков, но ничто не может исправить деяний судьбы. На середине пути от дома Лавана к дому Иакова умерла Рахиль. «Иаков поставил над гробом ее памятник. Этот надгробный памятник Рахили до сего дня».

Не знаю, но, кажется, это первый памятник, воздвигнутый мужем жене. Как знак любви и вечной памяти, как символ неутихающей боли от невосполнимой потери. Иаков воздвиг много памятников. И в самом Вефиле, еще когда только шел на встречу с Рахилью, не зная ее. Это был памятник в честь договора с Богом. И потом, когда прощался с отцом Рахили Лаваном, — в честь заключенного с ним союза на холме, названном им Галаадом. И потом еще, когда во второй раз явился Бог к Иакову, который стал Израилем, когда Бог сказал ему: «Я Бог всемогущий; плодись и умножайся; народ и множество народов будет от тебя, и цари произойдут из чресл твоих. Землю, которую Я дал Аврааму и Исааку, Я дам тебе, и потомству твоему по тебе дам землю сию». И вот еще один памятник — любимейшему существу на земле — Рахили. На века любовь свою увековечил Иаков памятником сим.

Гробница Рахили

«И умерла, и схоронил Иаков
Ее в пути...» И на гробнице нет
Ни имени, ни надписей, ни знаков.

Ночной порой в ней светит слабый свет,
И купол гроба, выбеленный мелом,
Таинственною бледностью одет.

Я приближаюсь в сумраке несмело
И с трепетом целую мел и пыль
На этом камне выпуклом и белом...

Сладчайшее из слов земных! Рахиль!

Так закончилась история Рахили, ее любовь и горе,
ее соперничество с сестрой, ее земная жизнь. Но она
осталась в памяти людей. Как и ее сестра Лия. И до
скончания века земного неразрывно будут вместе две
женщины, сестры, соперницы в своей нелегкой женской
судьбе.

М. Цветаева

А человек идет за плугом
И строит гнезда.
Одна пред господом заслуга:
Глядеть на звезды.

И вот за то тебе спасибо,
Что, цепenea,
Двух звезд моих не видишь — ибо
Нашел — вечнее.

Обман сменяется обманом,
Рахилью — Лия.
Все женщины ведут в туманы:
Я — как другие.

ДОЧЬ ИЕФФАЯ

Как дочь родную на закланье...

Ф. Тютчев

Книга Судей Израилевых

11 : 3, 30—40

Среди безымянных героинь Библии привлекает внимание дочь Иеффая.

Иеффай — сын Галаада, родившийся от блудницы. После смерти отца его дети от законной жены, отказав Иеффаю в наследстве, изгнали его из дома. «И убежал Иеффай от братьев своих и жил в земле Тов; и собрались к Иеффаю праздные люди, и выходили с ним». Когда на Галаадские земли напали Аммонитяне, ста-

рейшины обратились к изгнаннику с просьбой возглавить их войска. Иеффай не держал зла и согласился, оговорив, правда, право в случае победы остаться их военачальником. Как опытный полководец Иеффай пытается решить спорные вопросы путем переговоров. Однако его попытка не увенчалась успехом, и Иеффай готовит войска к решительному сражению. Перед боем он дает клятву Господу. «И дал Иеффай обет Господу и сказал: если Ты предашь Аммонитян в руки мои, то, по возвращении моем с миром от Аммонитян, что выйдет из ворот дома моего на встречу мне, будет Господу, и вознесу сие на всесожжение».

Бой закончился полной победой. Войско радуется, народ ликует, все празднуют победу. Иеффай возвращается домой.

«И пришел Иеффай... в дом свой, и вот, дочь его выходит навстречу ему с тимпанами и ликами: она была у него только одна, и не было у него еще ни сына, ни дочери. Когда он увидел ее, разодрал одежду свою и сказал: ах, дочь моя! ты сразила меня; и ты в числе нарушителей покоя моего! я отверз о тебе уста мои пред Господом, и не могу отречься. Она сказала ему: отец мой! ты отверз уста твои пред Господом,— и делай со мною то, что произнесли уста твои, когда Господь совершил чрез тебя отмщение врагам твоим Аммонитянам. И сказала отцу своему: сделай мне только вот что: отпусти меня на два месяца; я пойду, взойду на горы, и оплачу девство свое с подругами своими. Он сказал: пойди. И отпустил ее на два месяца. Она пошла с подругами своими, и оплакивала девство свое в горах. По прошествии двух месяцев, она возвратилась к отцу своему, и он совершил над нею обет свой, который дал, и она не познала мужа. И вошло в обычай у Израиля, что ежегодно дочери Израилевы ходили оплакивать дочь Иеффая Галаадитянина четыре дня в году».

Трудно что-либо добавить к этой совершенной, целостной и величественной поэме. Поражает трагическая фигура Иеффая, поставленного волей случая в ситуацию нравственного конфликта: или сохранить дочь, нарушив слово, данное Богу, или, сдержав обет, убить ее.

Нам легко понять страдания и боль Иеффая. А его дочери? Ее сердце от нас скрыто, душа ее молчит, храня в себе боль и мечтанья, умирающие надежды и разбитые желанья. Быть может, в душе она молит отца

пощадить ее. Но какие бы сильные чувства и страсти ни бушевали в ее груди, она глубоко таит их, чтоб не увеличивать страданий отца.

Вслушаемся в голос дочери, в ее ответ на стелания отца и пойдем высокое спокойствие искреннего самопожертвования. Ни тени упрелка, ни тени сомнения, ни тени боязни, ни малейшей попытки спастись: «делай со мною то, что произнесли уста твои». Не о себе забота и жалость, а о чести отца, понимание того, что должна помочь отцу, дабы он из-за любви к ней не нарушил обет.

Не готовилась в героин, не помышляла о том — волею судьбы возведена на пьедестал священства. Но ведь оказалась достойной!

Доблесть и девственность! Сей союз
Древен и дивен, как смерть и слава.

(М. Цветаева)

Искусство подарит человечеству множество примеров самопожертвования, но среди них не меркнет подвиг дочери Иеффая, даже имени которой мы не знаем. И любовь к отцу, и осознание необходимости жертвы ради Отчизны, и забота о чести отца слились воедино и освящают дочь Иеффая.

Вспомним о подвигах других героинь, но не для того чтобы выстроить их по ранжиру, а чтобы яснее увидеть то, о чем скупо говорит текст.

Адмет, царь Фер, прогневил богов и потому должен умереть. Отсрочить смерть можно, лишь если кто-то за него сойдет в царство Аида. На это соглашается его молодая жена Алкестиды. Еврипид рисует сцену прощания. Жена, обращаясь к мужу, говорит:

Я жизнь твою достойнее своей
Сочла, Адмет, и чтобы мог ты видеть
Лучи небес, я душу отдала.

Адмет, принимая жертву жены, отвечает:

Ты жертвою великой берегла
Душе моей отрадное дыханье...

Великая сила чувства Алкестиды зовет ее к самопожертвованию, отдать свою жизнь за другого, в любви растворить себя до самозабвения, до самоотречения. В поступках Алкестиды и дочери Иеффая любовь являет себя в высших своих проявлениях. И дело не просто в следовании заповеди: почитай отца своего и мать свою. Дочь Иеффая не просто почитает отца, она заботится о его чести.

История дает нам и пример Ифигении. Дочь Агамемнона должна быть принесена в жертву Артемиде, иначе войско не сможет выйти из Авлиды и не прибудет под стены Трои. Агамемнон согласен и вызывает дочь в свой стан под предлогом свадьбы с Ахиллом. Полная ожиданий счастья и любви, радости и надежд на долгое супружество, прибывает Ифигения к отцу и узнает, что должна быть принесена в жертву. Но она жаждет жить и умоляет отца пощадить ее молодость, но тщетно. В отчаянье она восклицает:

Что ж я еще придумаю сказать?
Для смертного отрадно видеть солнце,
А под землей так страшно... Если кто
Не хочет жить — он болен: бремя жизни,
Все муки лучше славы мертвеца.

Поверим Еврипиду: талант драматурга дает возможность понять не только переживания Ифигении, но и дочери Иеффая. Только одно их различает — дочь Иеффая таит в себе жажду жизни, не желая новых страданий отца.

Агамемнону удалось убедить дочь в необходимости пожертвовать собой ради блага Родины. Ифигения **последовательно** осознает необходимость выбора между стремлением к личному счастью и жертвой ради общего блага. И она **решилась**. Ее сомнения, колебания не снижают величия совершенного ею и не уменьшают нашего восхищения ее подвигом. Но героический порыв дочери Иеффая не меркнет, более того, становится еще величественнее и возвышеннее. Она не знает внутренних колебаний, вернее, мы не знаем о них, дочь Иеффая скрыла их от нас. И скупость библейского текста лишь подчеркивает истинное величие подвига, который обеспечил дочери Иеффая вечную благодарность потомков.

Е. Кольчужкин

Дочь Иеффая

Не Иудифь и не Далила.
К. Случевский

Притворством кроткой Иудифи
Тебя судьба не наделила,—
Тимпан и песню Суламифи
Она избраннице сулила.
Что ж славой венчаных в бою
Не встретят преданные слуги?..
Оплачут молодость твою
На тризне горлинки-подруги.
Мне имя слышится одно,
Но ни окликнуть, ни ответить:
Нам Книгой Вечной суждено

Тебя неназванную встретить.
Растает жертвенника дым,
И неба скорбное блаженство
Одарит светом золотым
Твое случайное священство.

Воспетые Еврипидом Алкестида и Ифигения не затмевают подвиг безымянной дочери Иеффая, ее, пусть даже и случайное, священство, ибо величие свершенного ею, искренность самопожертвования, не требующего награды, согретого чувством дочерней любви, вселяет в нас веру в величие человека, в его способность к благородным делам и поступкам.

Л. Фейхтвангер, художник XX века, жестокого времени, когда рушились, казалось, извечные ценности мира, чтобы вселить в людские сердца искреннюю веру в торжество человечности, создал роман «Дочь Иеффая».

СУЛАМИФЬ

А в Библии красный кленовый лист
Заложен на Песни Песней.

А. Ахматова

Книга Песни Песней Соломона

В середине XIX века русский поэт Л. А. Мей опубликовал цикл стихотворений «Еврейские песни».

I

Поцелуй же меня, выпей душу до дна...
Сладки перси твои и хмельнее вина;
Запах черных кудрей чище мирры стократ,
Скажут имя твое — пролитой аромат!
Оттого — отроковица —
Полюбил я тебя...
Царь мой, где твоя ложница?
Я сгорела, полюбя...

Милый мой, возлюбленный, желанный,
Где, скажи, твой одр благоуханный?..

II

«Я — цветок полевой, я — лилея долин».
— «Голубица моя белолонная
Между юных подруг — словно в тернии крин».
— «Словно яблонь в цвету благовонная
Посредине бесплодных деревьев лесных,
Милый мой — меж друзей молодых;

Я под сенью его сесть восхотела — и села,
И плоды его сладкие ела.
Проведите меня в дом вина и пиров,
Одарите любовною властью,

Положите на одр из душистых цветов:
Я больна, я уязвлена страстию.
Вот рука его здесь, под моей головой;
Он меня обнимает другой...
Заклинаю вас, юные девы Шалима,
Я должна, я хочу быть любима!»

XIII

«Ты — Сиона звезда, ты — денница денниц;
Пурпуровая вервь — твои губы;
Чище снега перловые зубы,
Как стада остриженных ягниц,
Двоеплодно с весны отягченных,
И дрожат у тебя смуглых персей сосцы,
Как у серны пугливой дрожат близнецы,
С каждым шорохом яворов сонных».

— «Мой возлюбленный, милый мой, царь мой и брат,
Приложи меня к сердцу печатью!
Не давай разрываться объятью:
Ревность жарче жжет душу, чем яд.
А любви не загасят и реки —
Не загасят и воды потопа вовек...
И — отдай за любовь все добро человек —
Только мученик будет навеки!»

Да, наверно, не все совершенно в этих стихах, быть может, не во всем есть изящество, и потому современник Мея поэт Н. Курочкин имел основания для пародирования. Но нельзя не почувствовать прелести и очарования голоса любящего сердца, души, жаждущей ласки и любви.

Герой повести А. Куприна «Суламифь» царь Соломон говорит умирающей у него на руках возлюбленной: «До тех пор, пока люди будут любить друг друга, пока красота души и тела будет самой лучшей и самой сладкой мечтой в мире, до тех пор, клянусь тебе, Суламифь, имя твое во многие века будут произносить с умилением и благодарностью».

Так оно и есть. В ряду женских имен, воплощающих высшие взлеты красоты и любви, не забыто и имя Суламифи. Кто она? И почему наша память хранит ее имя? Она — героиня одной из самых поэтических книг Ветхого завета, ставшей памятником древней любовной, эротической поэзии.

Кошунственно пересказывать поэзию, поэтому предлагаем читателю самому насладиться ею. Это голос самой любви в ее высшем проявлении, любви, не знающей предела, любви как высшей ценности.

Вслушаемся в этот голос.

«О, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна! глаза твои голубиные под кудрями твоими; волосы твои, как стадо выстриженных овец, выходящих из купальни, из которых у каждой пара ягнят, и бесплодной нет между ними; как лента алая, губы твои, и уста твои любезны; как половинки гранатового яблока — ланиты твои под кудрями твоими; шея твоя, как столп Давидов, сооруженный для оружия, тысяча щитов висит на нем — все щиты сильных. Два сосца твои, как двойни молодой серны... Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе». Так восхищается Соломон очарованием Суламифи. И она восторгается им, одаривая его стихами: «Возлюбленный мой бел и румян, лучше десяти тысяч других. Голова его — чистое золото; кудри его волнистые, черные, как вóрон; глаза его — как голуби при потоках вод, купающиеся в молоке, сидящие в довольстве; щеки его — цветник ароматный, гряды благовонных растений; губы его — лилии, источают текучую мирру; руки его — золотые кругляки, усаженные топазами; живот его — как изваяние из слоновой кости, обложенное сапфирами; голени его — мраморные столбы, поставленные на золотых подножиях...»

Без устали воспевают они красоту друг друга: «О, как прекрасны ноги твои в сандалиях... Округление бедр твоих как ожерелье, дело рук искусного художника; живот твой — круглая чаша, в которой не истощается ароматное вино; чрево твое — ворох пшеницы, обставленный лилиями; два сосца твои, как два козленка, двойни серны... Как ты прекрасна, как привлекательна, возлюбленная, твоею миловидностью! Этот стан твой похож на пальму, и груди твои на виноградные кисти. Подумал я: влез бы я на пальму, ухватился бы за ветви ее; и груди твои были бы вместо кистей винограда, и запах от ноздрей твоих, как от яблоков...»

Радость обладания переполняет их, она говорит во весь голос: «Я принадлежу возлюбленному моему, а возлюбленный мой — мне... <...> Я принадлежу другу моему, и ко мне обращено желание его». Лишь сильное искреннее чувство способно так гордо и открыто говорить о себе. «Приди, возлюбленный мой, выйдем в поле... Поутру пойдем в виноградники... там я окажу ласки мои тебе». «Он ввел меня в дом пира, и знамя его надо мною — любовь. Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от любви...» «Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня.

<...> Заклинаю вас, дщери Иерусалимские, сернами или полевыми ланями: не будите и не тревожьте возлюбленной, доколе ей угодно».

Гимн всеобъемлющей, всепоглощающей любви — вот что такое Песнь Песней. И потому, пока жив род людской, будут звучать слова: «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою: ибо крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность».

Язык Песни Песней поражает своей открытостью и предельной обнаженностью. Современному читателю он может показаться не всегда достаточно изысканным и поэтичным. Но нельзя забывать, что эта поэма — создание иной поэтической культуры, нежели русская. Можно, конечно, как это сделал язвительный Саша Черный, пародировать ее специфическую метафорику, но ведь и истинная пародия избирает своим предметом истинную поэзию, а не подделку.

Человеческая память хранит имя Суламифи, видя в ней воплощение любви, которая не знает иных пределов, кроме себя самой, которая полностью себя проявляет в собственном бытии, не требуя наград, ибо она сама себе награда.

Марина Цветаева создает цикл «Земные приметы» в тот период, когда лирика ее становится все более усложненной, а она сама все больше погружается в себя. Поэт с жаждой абсолютной искренности, Цветаева переплавляет в золото стихов свои чувства и переживания, не стыдясь и ничего не скрывая. Ее поэзия перенаселена образами прошлых эпох, среди них и Суламифь.

Удостоверишься — повремени! —
Что, выброшенной на солому,
Не надо было ей ни славы, ни
Сокровищницы Соломона.

Нет, руки за голову заломив,
— Глоткою соловьиной! —
Не о сокровищнице — Суламифь:
Горсточке красной глины!

И еще раз образ Суламифи встанет перед Цветаевой в стихотворении «Молвь»:

Емче органа и звонче бубна
Молвь — и одна для всех:
Ох — когда трудно, и ах — когда чудно,
А не дается — эх!

Ах с Эмпиреев, и ох вдоль пахот,
И повинись, поэт,
Что ничего, кроме этих ахов,
Охов, у Музы нет.

Наннасыщеннойшая рифма
Недр, наинизший тон.
Так, перед вспыхнувшей Суламифью —
Ахнувший Соломон.

Ах: разрывающееся сердце,
Слог, на котором мрут.
Ах, это занавес — вдруг — разверстыи,
Ох: ломовой хомут.

Словоискатель, словесный хахаль,
Слов неприкрытый кран,
Эх, слуханул бы разок — как ахал
В ночь половецкий стан!

И пригибался, и зверем прыдал..
В мхах, в звуковом меху:
Ах — да ведь это цыганский табор —
Весь! — и с луной вверху!

Се жеребец, на аршин очерясь,
Ржет, предвкушая бег.
Се, напоровшись на конский череп,
Песнь заказал Олег —

Пушкину. И — раскалясь в полете —
В прабогатырских тьмах —
Неодолимые возгласы плоти:
Ох! — эх! — ах!

В этих строках, посвященных тайнам творчества, не случайно появляется тень Суламифи. Поэзия живет сама в себе, не нуждаясь ни в советах, ни в социальном заказе, ни во внешнем материале. Живет собственной силой и энергией, сама из себя изливая страсть. И в этом она схожа с любовью. Любовь Суламифи не требует платы — это поэзия ее души и тела. Поэзия — это любовь, обретшая себя не в поцелуях и объятиях, а в слове и ритме. Пред красотой и глубиной слова, как пред красотой и безграничностью любви Суламифи — только восхищенное Ах! И лишь оно — единственная награда, лишь оно — истинная награда, лишь оно — способно без остатка выразить все, что на сердце.

И прав купринский Соломон. До тех пор, пока люди будут любить друг друга, имя Суламифи будут произносить с умилением и благодарностью.

Благодарность за то, что
Благодарность за то, что так любила.
Благодарность за то, что так любила в назидание
нам.
Благодарность за то, что подарила и нам надежду
на такую любовь.

Проходят века, сменяются поколения, но вечной оста-
ется жажда любви, но вечно люди будут стремиться
к любви и потому не забудут Суламифь. Поэты XX сто-
летия, иной эпохи и культуры вспоминают Суламифь,
потому что чувство, воспетое автором Песни Песней,
вечно и над ним не властно время.

Я. Козловский

Суламифь

Под Одессой

в томленье девичьем,

Руки смуглые заломив,
В винограднике зеленеющем
Ждет любимого Суламифь.

Он взберется по камню голому,
И положит,
согнув дугой,
Руку левую ей под голову,
И обнимет рукой другой.

Когда звезды востока таяли,
Снявшись с маленьких якореЙ,
Покорила раз не такая ли
Величайшего из царей?

Говорил он ей,
приголубленной:
— И стыдлива ты и чиста.
У тебя, у моей возлюбленной,
Словно сотовый мед уста.

И, к покоям дворца причисленных,
Позабыл, чернокудрый, он
И наложниц своих бесчисленных,
И семьсот своих верных жен.

С белым светом в веках прощаются
Отлюбивших племен рои,
Только души их возвращаются
Все равно на круги свои.

Волны моря, как будто всадники,
А над морем крутой обрыв.
В зеленеющем винограднике
Ждет возлюбленного Суламифь.

Иуда — сильный человек
Я говорю к тому,
Что убивать его вовек
Не грешно никому!

Ф. Искандер

Книга Иисуса Навина

2:1—23

Сейчас нам предстоит познакомиться с другими персонажами Библии, не с героинями, не со святыми, не с грешницами, то есть не с теми, кто вызывает разные, но по преимуществу теплые и восхищенные чувства, а с теми, кто вызывает лишь одно чувство, в нем нет оттенков, оно цельно и едино — презрение.

Предводительствуемые Иисусом Навином войска вышли к восточным берегам Иордана. На противоположном берегу раскинулись земли Ханаана, земля обетованная, — цель долголетних скитаний. Но земля не была свободной, за нее предстояло воевать с жителями Ханаана. Первым городом на пути был Иерихон. Как опытный и талантливый военачальник, Иисус Навин первым делом производит разведку.

«И послал Иисус, сын Навин, из Ситтима двух соглядатаев тайно, и сказал: пойдите, осмотрите землю и Иерихон. Два юноши пошли и пришли в дом блудницы, которой имя Раав, и остались ночевать там. И сказано было царю Иерихонскому: вот, какие-то люди из сынов Израилевых пришли сюда в эту ночь, чтобы высмотреть землю. Царь Иерихонский послал сказать Рааве: выдай людей, пришедших к тебе, которые вошли в твой дом; ибо они пришли высмотреть всю землю. Но женщина взяла двух человек тех, и скрыла их, и сказала: точно приходили ко мне люди, но я не знала, откуда они. Когда же в сумерки надлежало затворять ворота, тогда они ушли; не знаю, куда они пошли. Гонитесь скорее за ними; вы догоните их. А сама отвела их на кровлю, и скрыла их в снопах льна, разложенных у ней на кровле. Посланные гнались за ними по дороге к Иордану до самой переправы; ворота же тотчас затворили, после того как вышли погнавшиеся за ними. Прежде нежели они легли спать, она взошла к ним на кровлю. И сказала им: я знаю, что Господь отдал землю сию вам; ибо вы навели на нас ужас, и все жители земли сей пришли от вас в робость. Ибо мы слышали, как Господь иссушил пред вами воду Чермного моря,

когда вы шли из Египта, и как поступили вы с двумя царями Аморрейскими за Иорданом, с Сигоном и Огом, которых вы истребили. Когда мы услышали об этом, ослабело сердце наше, и ни в ком из нас не стало духа против вас; ибо Господь, Бог ваш, есть Бог на небе вверху и на земле внизу. Итак, поклянитесь мне Господом, что, как я сделала вам милость, так и вы делаете милость дому отца моего; и дайте мне верный знак, что вы сохраните в живых отца моего и мать мою, и братьев моих и сестер моих, и всех, кто есть у них, и избавите души наши от смерти. Эти люди сказали ей: душа наша вместо вас да будет предана смерти, если вы не откроете сего дела нашего; когда же Господь предаст нам землю, мы окажем тебе милость и истину. И спустила она их по веревке чрез окно; ибо дом ее был в городской стене... и сказала им: идите на гору, чтобы не встретили вас преследующие, и скрывайтесь там три дня, доколе не возвратятся погнавшиеся за вами; а после пойдете в путь ваш. И сказали ей те люди: мы свободны будем от твоей клятвы, которою ты нас заклала, если не сделаешь так: вот, когда мы придем в эту землю, ты привяжи червленную веревку к окну, чрез которое ты нас спустила, а отца твоего и мать твою и братьев твоих, все семейство отца твоего собери к себе в дом твой. И если кто-нибудь выйдет из дверей твоего дома вон, того кровь на голове его, а мы свободны будем от сей клятвы твоей; а кто будет с тобою в твоём доме, того кровь на голове нашей, если чья рука коснется его. Если же ты откроешь сие наше дело, то мы также свободны будем от клятвы твоей, которою ты нас заклала. Она сказала: да будет по словам вашим! И отпустила их, и они пошли, и она привязала к окну червленную веревку. Они пошли и пришли на гору, и пробыли там три дня, доколе не возвратились гнавшиеся за ними. Гнавшиеся искали их по всей дороге, и не нашли. Таким образом два сии человека пошли назад, сошли с горы, перешли Иордан и пришли к Иисусу, сыну Навину, и пересказали ему все, что с ними случилось».

История иерихонской блудницы Раав представляет собой законченное произведение с четко выписанным характером главной героини. Кто же она, Раав? Как к ней относиться?

С точки зрения общей библейской концепции Раав — положительная героиня. Прочтем Соборное послание

святого апостола Иакова, по традиции считающегося братом Иисуса Христа. Одна из главнейших идей послания — необходимость веры. Вера выступает как основная добродетель человека. Иаков так характеризует нетвердого в вере человека: «...сомневающийся подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой... Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих» (1:6—8). И в самом деле, сомнение — переходная и неустойчивая позиция, оно должно разрешиться в ту или иную сторону, в сторону веры или неверия. Вера как разрешение сомнений становится ядром человеческой души, мобилизующим все духовные и физические силы.

Чрезвычайно важна и мысль Иакова о необходимости соединять веру и дело. Он вопрошает: «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? <...> Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?» (2:14, 20). Подыскивая примеры, известные адресатам послания, Иаков вспоминает Авраама и Раав: «Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? <...> Подобно и Раав блудница не делами ли оправдалась, принявши соглядатаев и отпустивши их другим путем?» (2:21, 25).

Иуда Искарот навеки стал символом предательства. И до тех пор, пока живут люди на земле, пока честь, Родина, верность для них не пустой звук — не будет более постыдного имени, чем Иуда. Но чем лучше Раав? Мотив другой? Не за себя радела, а за домашних своих? Да, нелегко стоять перед выбором: или жизнь родных и предательство или смерть дорогих тебе существ за верность твою народу своему. А может, нельзя так ставить вопрос?..

Но все-таки предательство есть предательство! К предателю, наверно, можно относиться по-разному: проклясть, забыть, дать возможность раскаяться (пусть даже ценою смерти), простить. Но как бы ни относились к предателю, само предательство от этого не станет подвигом и добродетелью. Раав — первая, кто совершает этот поступок на страницах Библии. Потом будут другие, пока, наконец, не появится сам **Иуда**.

Иерихон, не Рим, но воля Божества
Пред воинством чужим в ветхозаветном прахе

Молчание обрел, и серая трава
Уныло расплзлась у иудейской плахи.

Не Рим, Иерихон, твой стон навек кровав.
В родной земле теперь ни встать, ни опереться.

Ты мертв еще, но греет хищников Раав,
И славу новых стен мечу предаст блудница.

Автор этих строк Евгений Кольчужкин выразил отношение к Раав, которое мы не можем не разделить, хотя и отдаем отчет, что каждый волен иметь собственное мнение.

ИЕЗАВЕЛЬ

Злые языки страшнее пистолета.

А. Грибоедов

Третья книга Царств
21: 1—16

Царем Израиля в Самарии стал Ахав, сын Амврия. Время было смутное — единое древнееврейское государство распалось на Иудею и Израиль. Цари Израиля не отличались благочестием и часто впадали в грех, поклоняясь языческим богам, и прежде всего Ваалу. Ахав был одним из таких царей. Но кроме этого греха Ахав «взял себе в жену Иезавель, дочь... царя Сидонского». Жизнь и политика, которую проводил Ахав, вызывали возмущение праведных пророков. Одним из наиболее непримиримых оппонентов царя был пророк Илия. Иезавель во всем поддерживала мужа. Быть может, эта поддержка неплохо характеризует ее как жену, однако методы, которые она при этом использовала, не вызывают уважения и не делают ей чести. Даже благородная цель не должна служить оправданием неправедных средств. Нельзя идти по трупам, даже тогда, когда действуешь в интересах блага. Иезавель из тех людей, которые ничем не гнушаются ради удовлетворения собственных желаний.

Вот история о винограднике Навуфея.

«И сказал Ахав Навуфею, говоря: отдай мне свой виноградник; из него будет у меня овощной сад; ибо он близко к моему дому, а вместо него я дам тебе виноградник лучше этого, или, если угодно тебе, дам тебе серебра, сколько он стоит. Но Навуфей сказал Ахаву: сохрани меня Господь, чтоб я отдал тебе наследство отцов моих! И пришел Ахав домой встревоженный и

огорченный тем словом... И лег на постель свою, и отворотил лице свое, и хлеба не ел. И вошла к нему жена его Иезавель, и сказала ему: отчего встревожен дух твой, что ты и хлеба не ешь?» Поведал ей Ахав о своем желании и об ответе Навуфея, который даже за плату не согласен был отказаться от наследства своих предков.

Иезавель ответила, успокаивая мужа: «...что за царство было бы в Израиле, если бы ты так поступал? встань, ешь хлеб, и будь спокоен; я доставлю тебе виноградник Навуфея...»

Поражает и желание успокоить мужа и почти полная уверенность в успехе: «я доставлю тебе». Что скрывается за этой уверенностью? Знание людей, игра на их слабостях и страхах, использование своего положения, основа которого царская власть мужа? И то, и другое, и третье. Послушаем, как принялась она за дело.

«И написала она от имени Ахава письма, и запечатала их его печатью, и послала эти письма к старейшинам и знатым в его городе, живущим с Навуфеем.

В письмах она писала так: объявите пост, и посадите Навуфея на первое место в народе; а против него посадите двух негодных людей, которые свидетельствовали бы на него и сказали: «ты хулил Бога и царя»; и потом выведите его, и побейте камнями, чтобы он умер.

И сделали мужи города его, старейшины и знатные, жившие в городе его, как приказала им Иезавель, так как писано в письмах, которые она послала к ним.

Объявили пост, и посадили Навуфея во главе народа. И выступили два негодных человека, и сели против него, и свидетельствовали на него эти недобрые люди пред народом, и говорили: Навуфей хулил Бога и царя. И вывели его за город, и побили его камнями, и он умер. И послали к Иезавели сказать: Навуфей побит камнями и умер.

Услышав, что Навуфей побит камнями и умер, Иезавель сказала Ахаву: встань, возьми во владение виноградник Навуфея... который не хотел отдать тебе за серебро; ибо Навуфея нет в живых, он умер».

Автор этого рассказа заключает: «Не было еще такого, как Ахав, который предался бы тому, чтобы делать неугодное пред очагами Господа, к чему подушала его жена его Иезавель».

И муж и жена будут наказаны, и сурово, но это не

вернет к жизни того, кто пал жертвой ненасытной жадности одного и жестокого коварства другой.

У Иезавели появится много последователей, достойных учениц и учеников, которые хорошо усвоят уроки жены Ахава и с успехом будут применять главное оружие Иезавели: наговор, сплетню, навет. Воистину — злые языки страшнее пистолета, как скажет поэт совсем другой эпохи и культуры. Сколько жертв ложного обвинения хранит память истории! Всех не перечесть. История полна невинных жертв оговора и сплетен.

МАРИЯ МАГДАЛИНА

Дай Магдалины жар священный.

И. Козлов

Среди персонажей Евангелий, неизменно привлекавших внимание художников и мыслителей, важное место принадлежит Марии Магдалине. Мария — женщина из Галилеи, последовательница Иисуса, который вылечил ее, изгнав семь бесов, и она следовала за ним повсюду, служила ему, делилась всем, что имела.

Хотя у евангелистов и встречаются разночтения в рассказах о Марии Магдалине, все они подчеркивают важность ее образа уже тем, что сообщают о ее присутствии на Голгофе во время казни Христа. Она была свидетельницей Его смерти и погребения, ей первой явился Он после воскресения и поручил сообщить об этом апостолам.

Образ Магдалины традиция связывает с безымянной грешницей, о которой рассказывается во всех Евангелиях. Евангелист Матфей так излагает историю женщины из Вифании: «Когда же Иисус был в Вифании, в доме Симона прокаженного, приступила к нему женщина с алавастровым сосудом мира драгоценного и возливала Ему возлежащему на голову. Увидевши это, ученики Его вознегодовали и говорили: к чему такая трата? Ибо можно было продать это миро за большую цену и дать нищим. Но Иисус, уразумев сие, сказал им: что смущаете женщину? она доброе дело сделала для Меня; ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете; возливши миро сие на Тело Мое, она приготовила Меня к погребению. Истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет в память ее и о том, что она сделала» (26:6—13).

По версии Марка (14:3—9), это событие происхо-

дило за два дня до пасхи. Марк подробнее в деталях — не просто драгоценное миро, а из чистого нарда; не просто «можно было продать это миро за большую цену», а за триста динариев. У Марка не все ученики ропщут, а лишь некоторые. И еще одна деталь. У Марка Иисус говорит: «Ибо нищих всегда имеете с собою и, когда захотите, можете им благотворить». Матфей опускает это «когда захотите, можете благотворить». Во всем остальном тексты идентичны. Женщина из Вифании возлила на голову Иисуса драгоценное миро, вызвав недовольство учеников и благодарность Иисуса, который использует случай, дабы лишний раз наставить учеников своих в истине учения своего.

У евангелиста Луки несколько иной сюжет. Дело происходит в доме фарисея Симона. «Некто из фарисеев просил Его вкусить с ним пищи; и Он, вошед в дом фарисея, возлег. И, вот, женщина того города, которая была грешница, узнавши, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром; и, ставши позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром. Видя это, фарисей, пригласивший Его, сказал сам себе: если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница. Обратившись к нему, Иисус сказал: Симон! Я имею нечто сказать тебе. Он говорит: скажи, Учитель. Иисус сказал: у одного заимодавца было два должника: один должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят; но как они не имели чем заплатить, он простил обоим. Скажи же, который из них более возлюбит его? Симон отвечал: думаю, тот, которому более простил. Он сказал ему: правильно ты рассудил. И обратившись к женщине, сказал Симону: видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал; а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отерла. Ты целования Мне не дал; а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги. Ты головы Мне маслом не помазал; а она миром помазала Мне ноги. А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любит. Ей же сказал: прощаются тебе грехи... вера твоя спасла тебя; иди с миром» (7 : 36—50).

Приведя притчу о заимодавце и двух должниках, Лука сообщает: «После сего Он проходил по городам

и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов» (8:1—2).

Иоанн вносит дополнительные сведения о Марии: «Мария же, которой брат Лазарь был болен, была та, которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими» (11:2). По просьбе Марии и ее сестры Марфы Иисус воскресил их брата Лазаря.

«За шесть дней до Пасхи пришел Иисус в Вифанию, где был Лазарь умерший, которого Он воскресил из мертвых. Там приготовили Ему вечерю, и Марфа служила, а Лазарь был одним из возлежавших с Ним. Мария же, взявши фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его; и дом наполнился благоуханием от мира. Тогда один из учеников Его, Иуда Симонов Искарот, который хотел предать Его, сказал: Для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим? Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому, что был вор: он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали. Иисус же сказал: оставьте ее; она сберегла это на день погребения Моего; ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня — не всегда» (12:1—8).

Во всех евангельских текстах Мария Магдалина присутствует при смерти и погребении Христа. Матфей рассказывает об этом так: «Там были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему; между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Зеведеевых». Когда Иисуса положили в гроб, «была же там Мария Магдалина и другая Мария, которые сидели против гроба» (27:55, 61). И наконец: «По прошествии... субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. И вот, сделалось великое землетрясение: ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был как молния, и одежда его была как снег... Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищете Иисуса распятого; Его нет здесь. Он воскрес, как сказал; подойдите, посмотрите место, где лежал Господь, и пойдите скорее, скажите учени-

кам Его, что Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее: там Его увидите: вот, я сказал вам. И вышедши поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его. Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се, Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступивши, ухватились за ноги Его и поклонились Ему. Тогда говорит им Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня» (28: 1—10).

Евангелист Иоанн пишет, что Мария, не найдя Иисуса, «стояла у гроба и плакала; и когда плакала, наклонилась во гроб. И видит двух Ангелов, в белом одеянии сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало Тело Иисуса. И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его. Сказавши сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего; но не узнала, что это Иисус. Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она обратившись говорит Ему: Раввуні! — что значит: «Учитель!» Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не вошел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему. Мария Магдалина идет и возвещает ученикам, что видела Господа, и что Он это сказал ей» (20: 11—18).

Образ Марии Магдалины в европейской культуре ассоциируется с раскаявшейся грешницей. Под влиянием учения Иисуса Христа грешница осознает пагубность своей прошлой жизни и порывает с ней. Не только сила идеи Иисуса, но и отношение его к грешнице, его вера в доброе начало в человеке, стремление пробудить это доброе начало оказывали благотворное влияние на грешивших людей.

Образ Магдалины вдохновлял художников и поэтов, каждый находил в нем созвучное собственным мыслям и чувствам.

В. Кюхельбекер

Магдалина у гроба Господня

Мария, в тяжкой горести слепая,
Назвала вертоградарем того,
Кто, гроб покинув, ей вещал: «Кого
Здесь в гробе ищешь, плача и рыдая?»

И отвечала: «Тела не нашла я...
Ах! Господа отдай мне моего!»
Но вдруг он рек: «Мария!» — и его
В восторге узнает жена святая...

Не так ли, больший, чем она, слепец,
Взывал я, с промыслом всевышним споря:
«Почто меня оставил мой творец?»
А ты — ты был со мной и среди горя!
Я утопал, но за руку, отец,
Ты удержал меня над бездной моря.

Кисти А. А. Иванова принадлежит полотно «Явление Христа Марии Магдалине после воскрешения». Изображен момент, когда Мария, узнав Иисуса, простирает к нему руки, но он говорит ей: «не прикасайся ко мне, ибо я не восшел к Отцу Моему, а иди к Братьям Моим и скажи им». Картина запечатлела радостный порыв любви к Учителю, благородство и величие Христа в белой одежде, возложившего на Марию миссию сообщить о воскресении, а по сути о начале новой эры, эры утверждения отношений, основанных на любви. Его жест, не только отстраняющий, но и возвышающий Марию — как залог будущего спасения за веру ее.

М. Цветаева

Магдалина

1

Меж нами — десять заповедей:
Жар десяти костров.
Родная кровь отшатывает,
Ты мне — чужая кровь.

Во времена евангельские
Была б одной из тех...
(Чужая кровь — желаннейшая
И чуждейшая из всех!)

К тебе б со всеми немощами
Влеклась, стлалась, — светла
Мать! — очесами демонскими
Таясь, лила б масла.

И на ноги бы, и под ноги бы,
И вовсе бы так, в пески...
Страсть, по купцам распроданная,
Расплеванная — теки!

Пеною уст и накипями
Очес и потом всех
Нег... В волоса заматываю
Ноги твои, как в мех.

Некою тканью под ноги
Стелюсь... Не тот ли (та!)
Твари с кудрями огненными
Молвивший: встань, сестра!

2

Масти, плоченные втрое
Стоимости, страсти пот,
Слезы, волосы — сплошное
Иструение, а тот,

В красную сухую глину
Благостный вперяя зрак:
— Магдалина! Магдалина!
Не издаривайся так!

3

О путях твоих пытаться не буду,—
Милая, ведь все сбылось.
Я был бос, а ты меня обула
Ливнями волос —
И слез.

Не спрошу тебя,— какой ценою
Эти куплены масла.
Я был наг, а ты меня волною
Тела — как стеною
Обнесла.

Наготу твою перстами трону
Тише вод и ниже трав.
Я был прям, а ты меня наклону
Нежности наставила, припав.

В волосах твоих мне яму вырой,
Спеленай меня без льна.
— Мироносица! К чему мне миро?
Ты меня омыла,
Как волна.

Образ Марии Магдалины стал символом духовного возрождения человека, обретения им истинных ценностей. Образ грешницы в Библии важен и значим, ибо позволяет понять и притягательную силу учения и то, как сам Иисус воплощал его в жизнь. Магдалина не единственная грешница, встреченная Христом и обращенная им. В Евангелии от Иоанна есть и такой сюжет. «Тут книжники и фарисеи привели к нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставивши ее посреди, сказали Ему: Учитель! Эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его.

Но Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. Когда же продолжали спрашивать Его, Он восклонившись сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень. И опять, наклонившись низко, писал на земле. Они же, услышавши то и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних; и остался один Иисус и женщина, стоящая посреди. Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи! Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши» (8: 3—11).

Книжники и фарисеи пытались поймать Иисуса на противоречии, чтобы скомпрометировать его в глазах народа. Иисус ведь сам говорил в Нагорной проповеди: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить Я пришел, но исполнить». И, согласно этому утверждению, они ожидали, что Иисус осудит грешницу и сам бросит в нее камень. Но если бы он сделал так, то вступил бы в противоречие со своим собственным учением любви к людям и всеобщем прощении. Ведь в той же самой проповеди он провозглашал: «Не судите, да не судимы будете; ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какую мерю мерите, такую и вам будут мерить».

Иисус подает пример истинной борьбы за человека, его душу, в основе которой лежит не осуждение, не наказание, а прощение, ибо лишь любовь, ее созидательная и творческая сила, способна нравственно возродить человека.

А. И. Полежаев

* * *

И говорят ему: «Она
Была в грехе уличена
На самом месте преступленья.
А по закону мы ее
Должны казнить без сожаленья:
Скажи нам мнение твое!»

И на лукавое воззванье,
Храня глубокое молчанье,
Он нечто — грустен и уныл —
Перстом божественным чертил!

И наконец сказал народу:
«Даю вам полную свободу
Исполнить древний ваш закон;
Но где тот праведник, где он,

Который первый на блудницу
Поднимет тяжкую десницу?»

И вновь писал он на земле!..
Тогда, с печатью поношенья
На обесславленном челе
Сокрылись дети ухищренья —
И пред лицом его одна
Стояла грешная жена!

И он с улыбкой благотворной
Сказал: «Покинь твою боязнь!
Где обвинитель твой упорный,
Кто осудил тебя на казнь?»

Она в ответ: «Никто, учитель!»
«Итак, и я твоей души
Не осужу, — сказал Спаситель, —
Иди в свой дом и не греши».

В. Михановский .

Видение Поленова

Стоял художник над рекой,
Туманом полнилась долина.
За синеокою Окой
Привиделась ему картина.

Поджарых туч неспешный бег
И храм, глядящийся убого.
Обычный, в общем, человек
Сидел на камне у порога.

Его ученики вокруг,
Присев на плоские каменья,
Речей ловили каждый звук,
Стремясь постичь его ученье.

По одному они пришли
Высоких истин причаститься.
Светились в солнечной пыли
Простых людей простые лица.

Он по земле водил перстом,
Земле горячей и горячей.
Полднемным опален огнем,
Под ветром веял прах летучий.

Вдруг запылала колея
И чей-то вскрик донесся тонок,
Глядит, дыханье затая:
Толпа, а в ней — полуребенок.

Не девочка и не жена,
Истомой смертною полна.
Сбегают волосы на плечи,
Блуждает взор ее далече.

— На эту грешницу гляди!
Толкнул ее первосвященник,—
Суди ее и осуди,
Поскольку честь дороже денег!

— Суди ее! — толпа кричит.—
Подай урок заблудшим душам.
Она забыла честь и стыд!
Мы приговор твой не порушим.

И он негромко произнес:
Кто снисхождения не просит,
В нее пусть первый камень бросит!
И враз молчанье разлилось.

Качнулись времени мосты,
Дохнула кровля небосвода,
И поняла в тот миг природа:
Нет бога, кроме доброты.

Блудницы и грешники, страждущие и обездоленные были первыми слушателями и последователями учения Иисуса Христа. Именно к ним он обращал свое слово, именно у них оно первым находило отклик. Он пробуждал в душах людей не просто надежду на грядущее, но и затрагивал те пласты, те глубины их отчаявшихся сердец, которые способны были к духовному возрождению. Его вера в человека и их вера в Христа сплелись воедино, закладывая начало новой эры человеческого общежития. Как это удавалось ему, как он находил дорогу к зачерствшему сердцу, как мог разбудить уставшую душу — трудно сказать. Но он смог это сделать, и грешницы, переродившиеся благодаря ему, — лучшее тому подтверждение. У А. К. Толстого есть поэма «Грешница», где точно передан момент пробуждения такой заснувшей души. Шумит пир, льется вино, течет спокойная беседа и среди прочего говорится о «...муже том необычайном, что появился в их стране». Вся пьющая и веселящаяся публика толкует о том, что проповедует сей муж.

«Любовью к ближним пламенея,
Народ смиренью он учил,
Он все законы Моисея
Любви закону подчинил;
Не терпит гнева он, ни мщенья,
Он проповедует прощенье,
Велит за зло платить добром:

Целя недуг, врачуя муку,
Везде спасителем он был,

И всем простер благую руку,
И никого не осудил».

Так гости, вместе рассуждая,
За длинной трапезой сидят;
Меж ними, чашу осушая,
Сидит блудница молодая;
Ее причудливый наряд
Неволью привлекает взоры,
Ее нескромные уборы
О грешной жизни говорят;
Но дева падшая прекрасна;
Взирая на нее, навряд
Пред силой прелести опасной
Мужи и старцы устоят.

И внемлет дева разговорам,
И ей они звучат укором:
Гордыня пробудилась в ней,
И говорит с хвастливым взором:
«Я власти не страшусь ничьей;
Заклад со мной держать хотите ль?
Пускай предстанет ваш учитель,
Он не смутит моих очей!»

И вот на пир приходит Иоанн, которого героиня поэмы
принимает за Христа и, обращаясь к нему, говорит:

«Ты тот, кто учит отреченью,
Не верю твоему ученью,
Мое надежней и верней!

Я верю только красоте,
Служу вину и поцелуюм,
Мой дух тобою не волнуем,
Твоей смеюсь я чистоте!»

Конечно, не только гордыня звучит в ее словах, здесь
и нежелание задуматься о жизни, и гонор, и поза, и в
то же время уже смутное, чуть уловимое движение души,
готовой откликнуться на что-то, еще неясное ей самой.
И это непонятное ей чувство она скрывает за показной
бравადой. Появляется Иисус.

Обвел сидящих тихим оком
И, в дом веселья не входя,
На дерзкой деве самохвальной
Остановил свой взор печальный.
И был тот взор как луч денницы,
И все открылось ему,
И в сердце сумрачном блудницы
Он разогнал ночную тьму;
И все, что было там таимо,
В грехе что было свершено,
В глазах ее неумолимо
До глубины озарено;

Внезапно стала ей понятна
Неправда жизни святотатной,
Вся ложь ее порочных дел,
И ужас ею овладел.
Уже на грани сокрушенья,
Она постигла в изумленье,
Как много благ, как много сил
Господь ей щедро подарил
И как она восход свой ясный
Грехом мрачила ежечасно;
И, в первый раз гнушаясь зла,
Она в том взоре благодатном
И кару дням своим развратным,
И милосердие прочла.
И, чуя новое начало,
Еще страшась земных препон,
Она, колебляся, стояла...

И вдруг в тиши раздался звон
Из рук упавшего фиала...
Стесненной груди слышен стон,
Бледнеет грешница младая,
Дрожат открытые уста,
И пала ниц она, рыдая,
Перед святынею Христа.

Поэт поразительно точно изображает перемену, происходящую в сумрачной душе, прорыв ее к добру и свету. И, может быть, потому образ Марии Магдалины не меркнет в течение веков, что являет собой не только силу идей Христа, Его способность влиять на людей, но и неистребимую веру в добрые начала, в способность человека возродиться для новой, духовной жизни.

Б. Пастернак

Магдалина

I

Чуть ночь, мой демон тут как тут,
За прошлое моя расплата.
Придут и сердце мне сосут
Воспоминания разврата,
Когда, раба мужских причуд,
Была я душой бесноватой
И улицей был мой приют.

Осталось несколько минут,
И тишь наступит гробовая.
Но, раньше чем они пройдут,
Я жизнь свою, дойдя до края,
Как алавастровый сосуд,
Перед тобою разбиваю.

О, где бы я теперь была,
Учитель мой и мой Спаситель,
Когда б ночами у стола

Меня бы вечность не ждала,
Как новый, в сети ремесла
Мной завлеченный посетитель.

Но объясни, что значит грех,
И смерть, и ад, и пламень серный,
Когда я на глазах у всех
С тобой, как с деревом побег,
Срослась в своей тоске безмерной.

Когда твои стопы, Иисус,
Оперши о свои колени,
Я, может, обнимать учусь
Креста четырехгранный брус
И, чувств лишаясь, к телу рвусь,
Тебя готова к погребенью.

Магдалина

II

У людей пред праздником уборка.
В стороне от этой толчеи
Обмываю миром из ведерка
Я стопы пречистые твои.

Шарю и не нахожу сандалий.
Ничего не вижу из-за слез.
На глаза мне пеленой упали
Пряди распустившихся волос.

Ноги я твои в подол уперла,
Их слезами облила, Иисус,
Ниткой бус их обмотала с горла,
В волосы зарыла, как в бурнус.

Будущее вижу так подробно,
Словно ты его остановил.
Я сейчас предсказывать способна
Вещим ясновиденьем сивилл.

Завтра упадет завеса в храме,
Мы в кружок собьемся в стороне,
И земля качнется под ногами,
Может быть, из жалости ко мне.

Перестроятся ряды конвоя,
И начнется всадников разъезд.
Словно в бурю смерч, над головою
Будет к небу рваться этот крест.

Брошусь на землю у ног распятъя,
Обомру и закушу уста.
Слишком многим руки для объятья
Ты раскинешь по концам креста.

Для кого на свете столько шири,
Столько муки и такая мощь?
Есть ли столько душ и жизней в мире?
Столько поселений, рек и рош?

Но пройдут такие трое суток
И столкнут в такую пустоту,
Что за этот страшный промежуток
Я до воскресенья дорасту.

Ей, Марии Магдалине, дано будет дорасти до воскресения, чему залогом ее духовный подвиг...

Герои Ветхого завета свершают свои подвиги как деяния, цель которых — уничтожение врага, чужого. Человек в Ветхом завете — телесное существо, отделенное от других внешним пространством, которое надо пройти и физически уничтожить врага. Давид бросает камень и убивает Голиафа, Юдифь пробирается в стан Олоферна и отсекает ему голову...

Герой Нового завета — иного типа. Лишь однажды апостол Петр решился выхватить свой меч, но Иисус Христос заставил вложить его в ножны. Человек в Новом завете борется с несовершенством и греховностью своей души. В силу этого активность человека направлена не «вовне», не на противостоящего ему «другого», а «вовнутрь». Мария Магдалина, быть может, самый яркий тому пример — блудница, сумевшая стать святой, подарила надежду на искупление всем... И потому ей дано дорасти до воскресения.

Научное издание

БЫТИЕ КУЛЬТУРЫ: САКРАЛЬНОЕ И СВЕТСКОЕ

Технический редактор *А. И. Долженко*
Корректор *Т. С. Сергеева*

ИБ № 728

Лицензия на издательскую деятельность
ЛР № 020227
выдана 08.10.91

Сдано в набор 01.10.93. Подписано в печать 11.02.94.
Формат 84×108^{1/32}. Бумага газетная. Гарнитура Литерат.
Печать высокая. Усл. печ. л. 13,4. Уч.-изд. л. 15,5. Тираж 1000 экз.
Заказ № 326.

Издательство Уральского университета.
620219 Екатеринбург, пр. Ленина, 136.

Издательско-полиграфическое предприятие «Уральский рабочий».
620219 Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.

